L'ETHIQVE

Bibliotheca ou Secr. Coll. Nom.

OV PHILOSOPHIE MORALE.

593 / Soc Jesu

Par M. SCIPION DV PLEIX, *Conseiller du Roy & Lieutenant particulier Assesseur criminel au siege Presidial de Condom, & Maistre des Requestes ordinaire de la feuë Royne Marguerite.*

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

Bibliotheca

A ROVEN,

Chez MANASSEZ DE PREAVLX, deuant le Portail des Libraires.

M. DC. XXVI.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

A MONSEIGNEVR,

MESSIRE ADRIAN DE Monluc, Comte de Carmain, Prince de Chabanez, Baron de Saint Felix, Monteſquieu, Sault, Noüailles, &c. Conſeiller du Roy en ſon Conſeil d'Eſtat, Seneſchal & gouuerneur du Comté de Foix.

MONSEIGNEVR,

Ce genie de Nature Ariſtote enſeignoit publiquement les ſciences ſpeculatiues: mais quant à la Morale, qui eſt purement actiue, il n'en diſcouroit qu'auec les hommes d'aage parfaict, iudicieux & capables de practiquer ſes preceptes. Moy eſtant fort ſtudieux de la doctrine de ce diuin perſonnage ie le veux imiter auſsi en vous dediant & conſacrant ceſte meſme partie de la philoſophie qui regle les actions humaines, comme à celuy qui excelle tant en la practique d'icelle qu'il eſt tenu pour le patron & archetype de la vie actiue, auquel la pluſpart de la Nobleſſe, qui recherche la perfection, compoſe ſes actions, conforme ſes mœurs, & regle ſes exercices.

Les Poëtes chantent que Iupiter conſiderant les defauts du Dieu Mars ſe reſolut d'engendrer & produire de ſon cerueau la deeſſe Minerue, laquelle en ſortit armée de toutes pieces & ornée de toute intelligence, ſcience &

prudence. Aussi n'estoit-ce pas assez à vous, Monseigneur, de tenir le courage inuincible de ses Archilles Gascons & foudres Martiaux Messieurs les Monlucs *vos ancestres, si pour vne entiere perfection vous n'eussiez adiousté encore à la gloire des armes celle de la science & de la vertu, riches ornemens de l'ame: comme qui enchasseroit des pierres precieuses dans vne bague d'or bien ciselée, gravée & richement esmaillée. Ciceron dit tres-bien que les Geometres contraignent les plus opiniastres de croire, tant leurs demonstrations sont certaines & sensibles. Ainsi puis-ie dire que vous forcez mesmes les enuieux à vous honnorer, & aduoüer que vous estes le parfaict Cauallier qui auez sceu dignement allier le laurier à l'oliue. Ce que nostre sage Roy recognoissant aussi vous a donné des charges militaires & decoré ensemble de ce titre auguste de son Conseiller d'Estat, pour le seruir en tous les deux ordres.*

Pour mon regard, bien que ie sois né seruiteur tres-obligé de vostre maison pour beaucoup de raisons, & mesmement pour l'honneur qu'il a pleu à feu Monseigneur *le Mareschal de* Monluc *vostre ayeul de rendre à la memoire & de mon pere & de mon ayeul, ayant remarqué en ses Commentaires les bons seruices qu'ils ont faits soubs luy à nos Roys tant en paix qu'en guerre: si est-ce que vostre singuliere vertu m'oblige encore par dessus tout cela à vous rendre cest hommage, que ie vous supplie auoir agreable comme venant d'vne personne qui vous honnore de tout son cœur, & ne desirant rien plus que la conseruation de vos bonnes graces sera eternellement,*

Monseigneur,

Vostre tres-humble & tres-obeyssant seruiteur.

SCIPION DV PLEIX.

TABLE.

I. [illegible]on de l'autheur sur ce subiet. II. Trois sortes d'Idées selon Platon. III. Qu'il a entendu Dieu par l'Idée du bien. IV. Aristote mal a propos censuré par Plutarque & autres. V. Que l'Idée du bien ne peut estre le souuerain bien. VI. Qu'Aristote n'impose point à Platon VII. Dilemme contre l'Idée du bien de Platon. VIII. Conclusion & resolution de la question proposée.

Qu'est-ce que le souuerain Bien de la vie ciuile. Chap. 8. fol. 73

Sommaire.

I. La definition du souuerain bien. II. Qu'est-ce qu'il faut entendre par l'action de l'ame. III. Que l'action de la faculté raisonnable de l'ame est propre à l'homme. IV. L'ame de l'homme est dicte raisonnable pour deux considerations. V. Resolution & recapitulation de tout ce que dessus. VI. Que l'action en laquelle consiste la felicité doit estre conforme à la vertu. VII. Interpretation de ces mots, En la vie parfaicte. VIII. Autre interpretation selon Aristote.

Quelle vertu entend Aristote par la meilleure & plus parfaicte. Chap. 9. fol. 76

Sommaire.

I. Addition à la definition du souuerain bien. II. Opinion de Picolomini sur la question proposée. III. Deux sortes de souuerain bien. IV. Le mot Si, pris pour d'autant. V. Resolution de la question.

Que toutes sortes de biens sont requises à la parfaicte beatitude. Chap. 10. fol. 79

Sommaire.

I. Qu'au souuerain bien est requis le comble de tous biens.

II. *Les biens de l'ame.* III. *La santé.* IV. *La force du corps.* V. *La santé & la force procedent de mesme cause.* VI. *La beauté.* VII. *Les biens externes.* VIII. *La noblesse.* IX. *Les amis* X. *La posterité.* XI. *Prerogatiue pour le nombre des enfans.* XII. *Les amis sont plus requis que les enfans.* XIII. *Les richesses sont plus necessaires que les amis ny la noblesse.* XIV. *La ioye & le plaisir sont requis au souuerain bien.* XV. *La contemplation est plus excellente que l'action.*

Que la doctrine d'Aristote touchant le souuerain Bien est conforme ou nullement repugnante à la Theologie.

Chap. II. fol. 85

Sommaire.

I. *Qu'Aristote conformement à la Theologie desire des bonnes œuures pour le souuerain bien de la vie actiue.* II. *Que les richesses sont promises aux gens de bien.* III. *Que pour estre heureux en ce monde il faut tousiours estre homme de bien.* IV. *Que Dieu est la vraye cause de nostre felicité.* V. *Calomnie de P. Martyr heretique refutee.* VI. *La ioye compagne inseparable de la felicité.* VII. *La contemplation plus excellente que l'action, & qu'Aristote a cogneu le souuerain bien de la vie future.* VIII. *Quelle est l'affection des trespassez selon Aristote.* IX. *Autre calomnie de P. Martyr refutée.*

LIVRE TROISIESME.

La definition & diuision de la Vertu: & que la vertu morale ne nous est point innee, ains s'acquiert par exercice.

Sommaire.

Chap. I. fol. 92

I. *Proposition du subjet.* II. *Qu'est-ce que Vertu en general.* III. *Distinction de la Vertu en intellectuelle & morale.*

De la diuision de la Morale.

Chap. 6. fol. 25

Sommaire.

I. *Opinion* I. *& plus ancienne touchant ce subjet.* II. *Opinion moderne distinguant la Morale en Theoretique & Practique.* III. *Que ces deux opinions sont aucunement soustenables.* IV. *Raison pour la seconde qui est preferable à l'autre.* V. *Opinion de l'autheur que la Morale a trois parties, la Monastique, l'Oeconomique & la Politique.* VI. *Qu'est-ce qu'il faut entendre par la Monastique.* VII. *Comment l'homme est consideré en son particulier sans relation au public.* VIII. *Qu'il a neantmoins besoin de la Morale.* IX. *Le salut de l'ame est inestimable.* X. *Precepte Chrestien pour ceux qui viuent en solitude.* XI. *Precepte de Ciceron.* XII. *La difference qui est entre vn homme de bien & vn bon citoyen.* XIII. *Que le public a interest que chacun viue bien en son particulier.* XIV. *Que la Morale Theoretique est plus excellente que la Practique.*

Du Bien en general.

Chap. 7. fol. 31

Sommaire.

I. *Qu'est-ce que Bien, & quelle son affection ou condition en la Morale.* II. *Que le bien ne peut estre defini par aucun genre superieur.* III. *Comment il est dit que toutes choses appetent le bien.* IV. *Du bien apparent.* V. *L'appetit interne appartient à la Physique.* VI. *L'appetit externe à la Morale.* VII. *L'homme est plus enclin au mal qu'au bien.* VIII. *Response à vne objection precedente.* IX. *Autre response & pourquoy les damnez sont obstinez en leurs pechez.* X. *Seneque & Plotin ont mal à propos impugné la definition du Bien donnée par Aristote.* XI. *Quelles sont nos actions deliberatoires.*

Diuisions & distinctions du Bien.

Chap. 8. fol. 35

Sommaire.

I. *Distinction ou diuision* I. *du Bien vray & apparent.* II. *Distinction* 2. *en Bien diuin, metaphysique, physique & moral: & comme le bien diuin comprend toute sorte de grace tant eternelle que temporelle.* III. *De la grace donnee gratuitement.* IV. *De la grace qui opere choses agreables à Dieu.* V. *La grace temporelle est comme l'effect de l'eternelle.* VI. *De la grace preuenante & efficace.* VII. *Que selon Dieu toutes ces graces ne sont qu'vne.* VIII. *Du bien metaphysique.* IX. *Du Bien physique.* X. *Du Bien moral.* XI. *La* 3. *distinction du Bien en celuy qui l'est de soy ou par participation.* XII. *La* 4. *en celuy qui est honneste, vtile & delectable.* XIII. *Que l'honneste comprend en soy les autres deux.* XIV. *La* 5. *diuision des Biens en ceux de l'esprit, du corps & de la la fortune.* XV. *La* 6. *en biens exterieurs & interieurs.* XVI. *La* 7. *en ceux qui sont seulement à desirer & ceux qui sont à desirer & loüer tout ensemble.* XVII. *La* 8. *est de Ciceron, en ceux qui nous attirent par leur seule dignité, ou par leur fruit, ou par tous les deux ensemble.* XVIII. *La* 9. *selon Pythagoras faisant dix sortes de choses bonnes & autant de mauuaises.* XIX. *La* 10. *distinction du Bien est en celuy qui assouuit nostre volonté, & celuy qui la laisse encore alterée.*

LIVRE SECOND.

Du souuerain Bien.

Chap. 1. fol. 42

Sommaire.

I. *Grande diuersité d'opinions touchant le souuerain Bien.* II. *Propositions de l'Autheur.* III. *Trois questions sur ce subjet.* IV. *Le souuerain bien consiste en la derniere fin.*

iii. v. *Que le nom de souuerain bien est tres-aduenant à la derniere fin.* vi. *Que toutes choses naturelles ont vne derniere fin.* vii. *Il est prouué que l'homme en doit auoir aussi.* viii. *Autre preuue.* ix. *L'homme nay pour commander au monde inferieur & seruir Dieu.* x. *Les Anges sont iouyssans du souuerain Bien, qui est Dieu.*

Si l'homme peut estre heureux en ce monde & en l'autre.

Chap. 2. fol. 46

Sommaire.

i. *Opinion* 1. *que l'homme ne peut estre heureux en ce monde.* ii. *Opinion* 2. *que l'homme ne peut estre heureux qu'en ce monde.* iii. *Opinion* 3. *de Solon que la felicité doibt estre estimée apres la mort.* iv. *Refutation de la* 1. *opinion.* v. *La* 2. *est indigne de l'homme.* vi. *L'opinion de Solon combattuë par Aristote.* vii. *Elle peut estre deffenduë.* viii. *Deux sortes de vie & deux sortes de souuerain bien.* ix. *Souuerain bien de la vie presente.* x. *Souuerain bien de la vie future.*

Des conditions & proprietez inseparables du souuerain Bien.

Chap. 3. fol. 52

Sommaire.

i. *Cinq conditions du souuerain Bien.* ii. *La* 1. *qu'il est souuerainement bon.* iii. *La* 2. *qu'il est tres-parfait.* iv. *La* 3. *qu'il est tresbeau.* v. *La* 4. *qu'il est suffisant de soy.* vi. *Comment il faut mesurer ceste suffisance.* vii. *La* 5. *condition qu'il est delectable.* viii. *Les cinq ornemens que les susdictes conditions apportent à l'ame.*

La refutation des erreurs touchant l'establissement du souuerain Bien.

Chap. 4. fol. 54. Sommaire.

i. *L'ordre proposé en ce chapitre.* ii. *Les diuerses opi-*

nions touchant le souuerain bien procedent des diuerses affections. III. *Trois conditions de personnes diuersement affectionnees.* IV. *Contre l'opinion d'Epicure.* V. *Que le souuerain biẽ ne peut cõsister en la volupté sensuelle.* VI. *Opinion de ceux qui ont estably le souuerain bien en l'honneur, és dignitez, és richesses, en la santé, ou en la vertu.* VII. *Qu'il ne peut consister en l'honneur.* VIII. *Ny és dignitez.* IX. *Ny és richesses de fortune.* X. *Ny en la santé.* XI. *Touchant la vertu il faut vser de distinction, & la resolution en est remise au chapitre suiuant.*

Les raisons des Stoïciens contre les Peripateticiens touchant e souuerain bien.

Chap. 5. fol. 60

Sommaire.

Dix raisons des Stoïciens sont rapportées & dreßées en forme de syllogisme, pour monstrer que le souuerain bien consiste en la vertu comme habitude, non és actions vertueuses, ainsi que tiennent les Peripateticiens.

Les raisons des Peripateticiens contre les Stoïques auec la resolution de leur controuerse.

Chap. 6. fol. 63

Sommaire.

Depuis le I. *nombre iusques au* X. *sont comprises dix raisons pour l'opinion des Peripateticiens, soustenant que le souuerain Bien consiste és actions vertueuses, non en l'habitude de la vertu.* XI. *Conciliation des deux opinions.* XII. *Que tout bien examiné celle des Peripateticiens est preferable.* XIII. XIV. XV. *Response aux argumens des Stoïciens.*

Si l'Idee du Bien est le souuerain Bien de l'opinion de Platon.

Chap. 7. fol. 69

Sommaire.

TABLE
DES MATIERES
CONTENVES ES
SEPT LIVRES DE
l'Ethique ou Philosophie Morale.

LIVRE PREMIER.

Preface. fol. 1.

Sommaire.

1. *Pourquoy nous auons plus d'inclination au mal qu'au bien.* II. *Combien l'instruction est requise à l'homme.* III. *Deux sortes d'institution, l'vne purgatiue, l'autre morale.* IV. *Socrates grand moraliste.* V. *Qu'il n'a pas esté l'inuenteur de la Morale.* VI. *Protestation & admonition de l'auteur au lecteur.* VII. *Continuation d'icelle confirmée par vne belle similitude.*

L'ordre & sommaire de ceſt œuure.

Chap. 1. fol. 5.
De l'obiect ou subiect de la Morale.
Chap. 2. fol. 11.

Sommaire.

1. *Irresolution des autheurs sur ce subiet.* II. *Opinion d'Auerroës & Ficin.* III. *Opinion de S. Thomas d'Aquin.* IV. *Opinion 4.* V. *Opinion 5.* VI. *Opinion de Picolomini.* VII. *Opinion d'Auerroës & Ficin refutée.* VIII. *La raison.* IX. *L'opinion de S. Thomas aussi refutée.* X. *Fondement de l'opinion de S. Thomas.* XI. *Ce fondement est destruit.* XII. *Que le souuerain bien n'est point le subiet de la Morale, ains la fin.* XIII. *Quel est le vray obiet de*

la Morale. xiv. *Confirmé par raison.* xv. *Par authorité.* xvi. *Toutes disciplines excepté la Metaphysique) considerent leur objet auec quelque affection.* xvii. *Que la Morale considere les actions necessaires comme volontaires.*

De la fin de la Morale.

Chap. 3. fol. 16

Sommaire.

i. *Que le gouuernement de la cité n'est point la fin de la Morale.* ii. *Saturne estimé premier legislateur.* iii. *Les plus solitaires ne se peuuent passer de la Societé ciuile.* iv. *Que la vraye fin de la Morale c'est le souuerain bien.* v. *Que le souuerain bien est de deux sortes.*

De l'etymologie de ces mots Morale & Ethique.

Chap. 4. fol. 20

Sommaire.

i. *L'Etymologie precede la definition de la chose.* ii. *L'Etymologie du mot* Morale, *& les diuerses significations de ces mots,* mœurs *&* coustume. iii. *Par les mœurs il faut entendre des loüables habitudes.* iv. *Etymologie du mot* Ethique. v. *Pourquoy ceste discipline n'est aussi bien appellée* Intellectuelle *que* Morale. vi. *La Morale traicte des vices par accident.*

Qu'est-ce que Morale.

Chap. 5. fol. 22

Sommaire.

i. *Qu'est-ce que Morale.* ii. *Son genre est* Philosophie. iii. *Sa difference* i. *d'auec les sciences contemplatiues.* iv. *Autre difference.* v. *Que toutes sortes de personnes sont capables du souuerain bien.* vi. *Qu'il est fort mal-aise de bien & heureusement viure en ce monde.*

De

rale. IV. Leurs causes efficientes. V. Raison 1, par laquelle est prouué que la Vertu morale ne nous est point innee, ains qu'elle s'acquiert par exercice. VI. Raison 2. VII. Raison 3. VIII. Les Vices s'acquierent aussi par coustume. IX. La preuue qu'en fit Lycurgus. X. Combien importe l'education des enfans. XI. Qu'on a plus ou moins d'inclination naturelle à certaines Vertus. XII. Qui est cause qu'on ne peut determiner le nombre des actions requises pour former l'habitude. XIII. Le plaisir de l'action tesmoigne la perfection de l'habitude. XIV. De mesme est de la facilité & obeyssance de la sensualité à la raison. XV. Difference des actions de l'art à celle de la Vertu.

Qu'est-ce que la Vertu morale.
Chap. 2. fol. 98

Sommaire.

I. Qu'est-ce que la Vertu Morale. II. Quatre sortes de qualité. III. Que la Vertu morale n'est forme ny figure. IV. Qu'elle n'est ny passion, ny passible qualité. V. Qu'elle n'est point puissance naturelle. VI. Qu'elle est necessairement habitude, & icelle est electiue. VII. Qu'il y a difference entre faire iustement & faire iustice. VIII. Que la Vertu differe du Vice par la mediocrité. IX. La mediocrité est selon la chose. X. La mediocrité selon nous doit estre reglee auec raison & prudence.

De la mediocrité de la Vertu morale, & qu'est-ce que proportion Arithmetique & Geometrique.
Chap. 3. fol. 103

Sommaire.

I. La mediocrité conserue toutes choses. II. Mediocrité de deux sortes. III. Mediocrité au respect de la chose. IV. Mediocrité au regard des personnes. V. Celle-cy respond à la proportion Geometrique: Celle-là à l'Arithmetique. VI. Qu'est-ce que proportion & raison. VII. Proportion arithmetique.

VIII. *Proportion Geometrique.* IX. *La difference des mediocritez selon les diuerses proportions.* X. *Consideration de la mediocrité selon les personnes.* XI. *Combien la pieté enuers Dieu & la charité enuers le prochain est icy necessaire.*

Si la Vertu morale consiste tousiours au milieu de deux extremitez.

Chap. 4. fol. 108

Sommaire.

I. *Le milieu est determiné & fini.* II. III. IV. V. VI. VII. *Six argumens qui concluent que la Vertu ne consiste point au milieu de deux extremités.* VIII. IX. X. XI. XII. XIII. *La solution des susdits six argumens par ordre.*

De l'opposition des extremités au milieu, & des extremités entr'elles.

Chap. 5. fol. 112

Sommaire.

I. *Le subiect de ce chapitre.* II. *Cõment les deux extremités sont opposés entr'elles & au milieu.* III. *Raison par laquelle est prouué que les extremités sont plus contraires entr'elles qu'au milieu.* IV. *Autre raison concluant de mesme.* V. *Obiection.* VI. *Resolution d'icelle, & comment est-ce que la Vertu est dicte plus ou moins contraire aux extremités que les extremités entr'elles.*

Pourquoy l'vne des extremités a quelquefois plus d'affinité au milieu que l'autre.

Chap. 6. fol. 115

Sommaire.

I. *Cõment est-ce que par la nature des habitudes mesmes du vice & de la Vertu il arriue que l'vn des vices extremes a plus d'affinité auec la Vertu que l'autre.* II. *Que ce-*

la

I. Trois sortes de paix procedans de la vertu, l'amour de Dieu, la tranquillité de l'ame, & l'amitié des hommes. II. Qu'est-ce que l'amitié naturelle & de combien de sortes. III. De l'amitié qui procede d'vne precedente cognoissance & de ses especes.

Entre quelles personnes & combien de personnes l'amitié doit estre establie.

Chap. 7. fol. 318

Sommaire.

I. *Combien l'amitié est vtile à toute sorte de personne.* II. *Que l'amitié doit estre establie entre personnes de mesme sorte & condition esgale.* III. *Que les amis ne doiuent estre que deux ou trois pour le plus en vne amitié perdurable.*

Que l'amitié doit estre differente de l'Amour, Dilection, Bienvueillance, Concorde, Societé & Charité.

Chap. 8. fol. 310

Sommaire.

I. *En quoy l'Amitié est differente de l'Amour.* II. *Beau & notable precepte.* III. *En quoy la Bien vueillance est differente de l'amour & de l'amitié.* IV. *En quoy la Concorde est differente de l'amitié & de l'amour.* V. *En quoy la Societé.* VI. *En quoy la Charité.*

De l'Amour.

Chap. 9. fol. 313

Sommaire.

I. *Les anciens ont attribué diuers parens à Cupidon.* II. *Amour diuin* III. *L'amour vniuersel & naturel* IV. *L'amour angelique.* V. *L'amour humain.* VI. *L'amour de generation.* VII. *L'amour contre nature.* VIII. *Fol Amour d'aucuns hommes à l'endroit des choses insensibles & mesmes inanimées.* IX. *Amour reueré pour vn Dieu.* X *Loüange de tout Amour reglé & naturel par S. Denys & S. Augustin.*

Qu'est ce que l'Amour humain.

Chap. 10. fol. 317

Sommaire.

I. *Qu'est ce qu'Amour.* II. *Amour pris pour action ou pour habitude.* III. *Comment la beauté ment l'appetit de connoitise.* IV. *Qu'est-ce que beauté tant du corps que de l'ame.* V. *La iouyssance de la chose aimée est la fin de l'amour.* VI. *Le courroux des amans fortifie l'amour.* VII. *L'amour change en mieux le mauuais naturel des amoureux.*

De la distinction de l'amour humain en trois especes.

Chap. 11. fol. 330

Sommaire.

I. *Deux sortes de Venus, l'vne diuine l'autre humaine.* II. *Troisiesme Venus qui est brutale.* III. *La premier Venus nous apprend à aymer la beauté diuine.* IV. *La seconde regarde le mariage* V. *Que le mariage est vn Sacrement.* VI. *La troisiesme Venus est la ruine des hommes.* VII. *La Mithologie de* l'Eros & Anteros, *Amour & Contr'amour.*

Allegorization de la Mythologie de Cupidon.

Chap. 12. fol. 333

Sommaire.

Pourquoy l'amour Diuin est dit estre sans parens? II. *Pourquoy peint?* III. *Pourquoy auec des aisles?* IV. *Pourquoy armé d'arc & de fleches?*

fleches? v. *Pourquoy aueugle?* vi. *Pourquoy nud?* vii. *Pourquoy parens est extraict l'amour charnel?* viii. *Qu'il est appellé Dieu par aucuns?* ix. *Pourquoy il est peinct enfant.* x. *Pourquoy auec des aisles.* xi. *Pourquoy armé d'arc & de fleches.* xii. *Pourquoy aueugle & nud.* xiii. *Que Noël le Comte a mal allegorisé la fable de Cupidon.*

Lequel est le plus excellent aimer ou estre aimé.

Chap. 13. fol. 336.

Sommaire.

i. *Platon estime qu'estre aymé est plus excellent qu'aymer.* ii *Leon Hebrieu tient l'opinion contraire.* iii. *Distinction par laquelle l'vne & l'autre opinion est soustenable.* iv. *Qu'absoluëment estre aymé est plus excellent qu'aymer*

Des diuers degrés de Charité.

Chap. 14. fol. 338

Sommaire

i. *La Charité est ou theologale ou morale* ii. *Le premier degré de Charité est du prince enuers ses subiects, & des subiects enuers leur prince.* iii. *Le secõd est enuers le pays natal.* iv. *Le troisiéme enuers soy-meſme.* v. *Le quatriesme enuers ses enfans.* vi. *Le cinquiesme enuers ses parens.* vii. *Pourquoy les peres & meres ayment beaucoup plus leurs enfans qu'ils ne sont aymez d'eux.* viii. *Pourquoy la mere ayme plus ses enfans que le pere.* ix. *Le sixiesme degré de Charité est reciproque entre le mary & la femme.* x. *Le septiesme est enuers tout nos parens selon le degré de proximité.* xi. *Le huictiesme est generalement de l'homme à l'homme.*

De la Volupté.

Chap. 15. fol. 343

Sommaire.

i. *Que les Philosophes ne s'accordent pas touchant le genre de la volupté.* ii. *La volupté a pris son nom de la volonté.* iii. *La volupté est prinse en deux sortes.* iv. *Comment la volupté accompagne nos actions volontaires & resulte parfaicte de la perfection d'icelles.* v. *Camment Aristote dict quelquesfois que la volupté est vne motion & quelquesfois le nie.* vi. *Volupté du corps & de l'ame.* vii. *Combien les Gymnosophistes se plaisoient à la contemplation.* viii. *Mythologie à ce propos.* ix. *Rauissement de Daniel & de sainct Paul.* x. *Contemplation spirituelle.* xi. *Que l'action honneste delecte l'homme vertueux.* xii. *Le souuerain bien consiste en plaisir, ioye & volupté.* xiii. *Volupté reglee du corps necessaire.* xiv. *Legitime & licite.* xv. xvi. *La volupté desreglee consiste au manger & boire ou en la luxure.* xvii. *Detestation de la luxure.*

De la bien seance.

Chap. 16. fol. 1

Sommaire.

i. *Le nom de Bien-seance se peut estendre à tout ce qui est honneste.* ii. *Mais il se prend proprement pour ceste bonne grace qui est requise és actions humaines.* iii. *Elle obserue les circonstance des personnes* iv. *Du lieu.* v. *Du temps.* vi. *L'homme sage change quand il est besoin.* vii. *Combien la Bien-seance est recommandable.*

Fin de la Table.

ayent à plus de passions que les bestes. XIII. *Que les bestes sont incapables de la vertu morale.* XIV. *Qu'aucunes en ont neantmoins quelque ombrage.*

LIVRE QVATRIESME.

Si les vertus morales sont vne mesme ou plusieurs differentes en espece.

Chap. 1. fol. 145

Sommaire.

1. *Il y a trois opinions sur ce subiet.* II. *Opinion de Chrysippus refutée.* III. *Opinion des Stoïques & Academiques.* IV. *Les fondemens d'icelle.* V. *Le premier fondement en est renuersé.* VI. *Platon a mal definy les vertus morales par la science.* VII. *Le second fondement des Stoïques & Academiques est pareillement destruit.* VIII. *Que les vertus morales sont plusieurs differentes en espece l'vne de l'autre.*

De la distinction de la vertu morale en ses especes.

Chap. 2. fol. 150

Sommaire.

1. *Distinction des vertus selon les Stoïques & Academiques en ciuiles, purgatrices, celles de l'ame purgee & ideales.* II. *Qu'elle ne sert gueres à nostre subiet.* III. *Qu'Aristote ne rend point raison de la distinction qu'il donne des vertus morales.* IV. *Opinion de Chrysippus establissant vertus innombrables.* V. *Vertus Cardinales.* VI. *Ausquelles Platon adiouste la saincteté.* VII. *L'opinion des Stoïques trop vniuerselle.* VIII. *Celle de Chrysippus refutée.* IX. *La distinction des vertus cardinales est superfluë & defectueuse.* X. *Comment elle peut estre defenduë.* XI. *Celle de Platon est auſsi redondante & defectueuse.*

La distinction de la vertu Morale en onze
especes selon Aristote.

Chap. 3. fol. 155

Sommaire.

I. *Sommaire description des onze vertus morales & des vices qui leur sont opposés.* II. *Les raisons pour lesquelles les vertus morales sont ainsi distinguées, & à quoy chacune d'icelle se rapporte.* III. *Comment ce nombre peut estre reduit à sept.* IV. *Qu'il y a plusieurs autres vertus outre les onze denombrées.* V. *Que telles vertus ne sont point proprement morales ou se peuuent reduire aux onze denõbrées.*

De la iustice vniuerselle.

Chap. 4. fol. 160

Sommaire.

I. *Qu'il faut commencer à traiter des vertus morales par la plus vniuerselle.* II. *La iustice vniuerselle est l'obseruance des loix diuines & humaines & comprend toutes les autres vertus.* III. *Elle regarde Dieu, le prochain, & nous mesmes.* IV. *Que la Religion vnit les hommes auec Dieu & les hommes entr'eux-mesmes.* V. *Qu'est-ce que Religion.* VI. *Du deuoir enuers le prochain.* VII. *Du deuoir enuers nous mesmes.* VIII. *Conclusion.*

De la iustice particuliere & premierement de la Distributiue.

Chap. 5. fol. 164

Sommaire.

I. *Qu'il y a vne iustice particuliere.* II. *Sa definition suiuant les Iurisconsultes.* III. *Autre definition.* IV. *La Iustice est Distributiue ou Commutatiue.* V. *Qu'en la Distributiue il faut garder la proportion Geometrique.* VI. *Qu'il y a pour le moins quatre choses en chaque proportion.*

De la iustice commutatiue.

Chap. 6. fol. 167

Sommaire.

I. *Qu'est*

Qu'est-ce que Iustice Commutatiue. II. Qu'en icelle il faut obseruer la proportion Arithmetique. III. & IV. Diuision des obligations en ciuilles & naturelles. V. Obligatiõ naturelle. VI. Obligatiõ ciuile. VII. Elle est diuisée en contract, quasi contract, malefice & quasi malefice. Depuis le nombre VIII. iusques à XVII. inclusiuement est traicté des Obligations fondees en contract. XVIII. De l'obligatiõ fondee sur le quasi contract XIX. De celle qui est fondee sur le malefice. XX. De celle qui est fondee sur le quasi malefice.

De la distinction des Crimes & delicts.
Chap. 7. fol. 175

Sommaire.

I. La soudaine passion de cholere est aucunement excusable & la malice punissable. II. Distinction d'ignorance. III. Qu'on ne faict point d'iniure à celuy qui la veut receuoir. IV. Celuy qui donne plus qu'il ne faut, commet iniustice, non pas celuy qui le reçoit. V. Que nul ne peut faire tort à soy-mesme.

De l'inuention des nombres, poids, mesure & monnoye.
Chap. 8. fol. 178

Sommaire.

I. La cause de l'inuention des nombres, & qui fut le premier inuenteur de l'Arithmetique. II. La cause de l'inuention des poids & mesures, & qui en fut le premier inuenteur. III. La cause pourquoy la monnoye a esté inuentée, & qui fut le premier qui marqua le cuiure, l'argẽt & l'or à l'vsage de la monnoye, & quelle fut la premiere marque.

Si la loy du Talion est equitable.
Chap. 9. fol. 180

Sommaire.

I. Que signifie Talion, & que la Loy du Talion peut auoir lieu tant en la iustice distributiue que commutatiue. II. Combien elle semble equitable. III. Qu'elle est approu-

uée par le droit Romain, par la loy de Moyse & mes-mes par la loy Euangelique. IV. *Comment les circonstances font que la loy du Talion eſt inique.* V. *En quels cas la loy du Talion ne peut auoir lieu ny en la iuſtice diſtributiue ny commutatiue.*

De la diſtinction du droit & comment il differe de l'equité.

Chap. 10. fol. 184

Sommaire.

I. *Droit eſt vn mot homonyme.* II. *Diſtinction* I. *du droit en ſacré, public & priué.* III. *Qu'eſt-ce que droit naturel.* IV. *Droit des gens.* V. *Droit naturel & droit de gens pris pour vn meſme.* VI. *Droit ciuil.* VII. *Diſtinction* 2. *du droit.* VIII. *Diſtinction* 3. IX. *Droit pris pour toute ordonnance & ſentence des Iuges.* X. *Comment l'equité eſt l'interprete du droit.* XI. *L'vtilité publique paſſe par deſſus les loix.* XII. *Concluſion du droit auec l'equité.*

Des extremitez oppoſées à la iuſtice.

Chap. 11. fol. 187

Sommaire.

I. *Qu'il y a vne iuſtice particuliere.* II. *Qu'on peche en l'excez & en la defectuoſité enſemble pour la iuſtice diſtributiue.* III. *Les concuſſions des Iuges ſont infames.* IV. *La tromperie eſt le vice le plus frequent en la iuſtice commutatiue.* V. *Erreur de ceux qui ont tenu que la iuſtice ne conſiſte point au milieu.* VI. *Contre ceſt erreur.* VII. *Obiection.* VIII. *Reſponſe.* IX. *En quel cas le droit ciuil permet la circonuention & pourquoy.* X. *Le droit canon n'admet nulle fraude.*

LIVRE CINQVIESME.

De la force ou Vaillance.

Chap. I. fol 195

Sommaire.

I. *Con-*

I. Combien sont puissantes les passiõs procedãtes de l'appetit de l'ire. II. Qu'est-ce que Vaillance. III. Pourquoy elle est appellee Force. IV. Pourquoy Vaillãce V. Les Romains l'ot appellee simplement Vertu. VI. La Vraye Noblesse en France fait profession de cette Vertu. VII. Que la fin de la Vaillance est honneste & geneureuse. VIII. Que les hommes courageux qui ne se proposent point vne fin honneste ne sont pas Vaillans. IX. Que la Vaillance consiste plus en la passion qu'en l'action. X. Que l'homme Vaillant doit estre exempt du desir de vengeance. XI. La perfection de l'homme Vaillant.

Des vices opposés à la Vaillance.

Chap. 2. fol. 199

Sommaire.

I. Combien la temerité & lascheté sont dangereuses, & que la lascheté est plus honteuse. II. Que la temerité represente souuent la Vaillance en apparence. III. Que l'homme Vaillant ne prostituë point inconsiderément sa vie. IV. Comment la temerité est opposee à la prudence, & comment à la Vaillance.

De la Temperance.

Chap. 3. fol. 203

Sommaire.

I. Cõbien la Temperance est requise à toutes Vertus. II. Aristote dit qu'elle consiste en la moderatiõ de la volupté & douleur. III. Cõment cela se doit entendre. IV. Pourquoy les amoureux sont blesmes & souspirent souuent. V. La Vraye definition de la temperance. VI. Que la temperance & Vaillance sont differentes en obiet. VII. Comment la Temperance doit estre practiquee. VIII. Pourquoy l'intemperant est pire que l'auare. IX. En quoy consiste l'effect de la temperance.

Des vices opposés à la Temperance.

Chap. 4. fol. 207

Sommaire.

1. *L'intemperance cõprend les deux extremités oppoſées à la tẽperance.* II. *De la ſtupidité in ſenſible.* III. *La volupté sẽſuelle s'eſtend à tous les ſens.* IV. *Comment le ſens commun eſt ſuſceptible de volupté.* V. *Comment la phantaſie.* VI. *Cõment la memoire ſenſitiue.* VII. *Cõment le gouſt & l'attouchement.* VIII. *Comment la veuë.* IX. *Comment l'ouye.* X. *Comment l'odorat.* XI. *Concluſion.*

De la Liberalité.

Chap. 5. fol. 212

Sommaire.

1. *Que les trois vertus precedentes ſont comme vniuerſelles.* II. *La liberalité eſt vne vertu diuine.* III. *Sa propre definitiõ.* IV. *Qu'elle regle le deſir d'auoir.* V. *Et les acqueſts & deſpences.* VI. *Qu'en icelle il faut obſeruer la circonſtance des perſonnes.* VII. *Du temps.* VIII. *Du lieu.* IX. *De la qualité & quantité de la choſe donnee.* X. *Concluſion.*

De la Prodigalité & Auarice.

Chap. 6. fol. 215

Sommaire.

1. *Comment la prodigalité & l'auarice ſe produiſent ſoubs l'apparẽce de la vertu.* II. *Raiſon 1. pour laquelle l'auarice eſt pire que la prodigalité.* III. *Raiſon ſeconde.* 4. *Raiſon troiſieſme.* V. *Raiſon 4.* VI. *Contre l'vſure.* VII. *Pourquoy elle eſt permiſe par les loix politiques.* VIII. *Que tout ce qui ſe prend outre le ſort principal eſt vſure.* IX. *Que l'vſure eſt ſemblable à la morſure de l'aſpic.* X. *En quels cas l'vſure eſt permiſe.* XI. *Raiſon 5. pour laquelle l'auarice eſt pire que la prodigalité.*

De la magnificence & des vices qui luy sõt oppoſez.

Chap. 7. fol. 220

Sommaire.

1. *En quoy la Magnificence differe de la liberalité.*

I

Magnificence. III. *Que ceste vertu est tres-requise à vn Prince.* IV. *Maxime tyrannique de Machiauel.* V. *Que les Princes ne doiuent point oster aux vns pour donner aux autres.* VI. *Des vices opposez à la Magnificence.* VII. *Loüange du Roy Henry* IV.

De l'ambition moderee & de la Magnanimité, & des vices qui leur sont opposez.

Chap. 8. fol. 223

Sommaire.

I. *Ces deux vertus doiuent preceder les suiuantes.* II. *Difference de l'Ambition reglee & Magnanimité.* III. *Qu'est-ce qu'ambition reglee.* IV. *Qu'est-ce que Magnanimité.* V. *Que le nom d'honneur est icy pris largement, & comment l'honneur pris proprement differe de la gloire.* VI. *Combien l'ambition est dangereuse.* VII. *L'humilité son antidote,* VIII. *Les vices.* IX. *Les deux vices opposez à l'ambition reglee.* X. *Qu'il est loüable en la vie actiue d'aspirer aux honneurs.* XI. *La superbe opposee à la Magnanimité en l'excés.* XII. *Et la pusillanimité en la defectuosité.*

De la Clemence & des vices qui luy sont opposez.

Chap. 9. fol. 228

Sommaire.

I. *Que la Clemence doit suiure immediatement les vertus precedentes.* II. *Qu'est-ce que Clemence.* III. *Combien ceste vertu est digne de l'homme.* IV. *Et particulierement des Princes.* V. *Combien Henry 4. a excellé en ceste vertu.* VI. *La cruauté vice tres-indigne de l'homme.* VII. *Comment il faut accoiser vn homme courroucé.* VIII. *Contre la vengeance.*

De la Verité & des vices qui luy sont opposez.

Chap. 10. fol. 232

Sommaire.

I. *En quoy consiste ceste vertu qui seroit plus proprement*

appellee Veracité que Verité. II. *Distinction de la verité.* III. *Qu'est-ce que la Veracité.* IV. *Son excellẽce.* V. *Combien elle estoit recõmandee entre les Perses.* VI. *Cõtre les menteurs, blasphemateurs & parjures.* VII. *Le mensonge est commun à tous les deux.* VIII. *Comment on peche par dissimulation.* IX. *Comment par simulation.* X. *L'arrogance est vne espece de simulation.* XI. *Depuis ce nombre* XI. *iusques à la fin du chapitre sont donez quelques preceptes touchãt le mensonge.*

De l'Entregent: & des vices qui luy sont opposés. Chap. II. fol. 238

Sommaire.

I. *Pourquoy ceste Vertu precede en ordre la suiuante.* II. *Qu'est-ce qu'Entregent.* III. *La recommandation & Vtilité de ceste Vertu.* IV. *Pourquoy elle est appellee Entregent.* V. *Pourquoy Ciuilité.* VI. *La Noblesse se doit tenir das les villes.* VII. *Ceux qui practiquent ceste Vertu sont appellez galans hommes.* VIII. *La bouffonnerie luy est opposee en l'excés.* IX. *La rusticité en la defectuosité.*

De l'affabilité & Courtoisie: & des vices qui luy sont opposez. Chap. 12. fol. 241

Sommaire.

I. *Ceste Vertu est tres-vtile aux Princes & Seigneurs.* II. *Ses noms en Grec.* III. *En Latin.* IV. *En François.* V. *Qu'est-ce qu'affabilité ou courtoisie.* VI. *En quelles personnes elle est le plus requise.* VII. *Comment il en faut vser.* VIII. *Que les Princes & leurs principaux officiers manquent ordinairement en l'exercice d'icelle.* IX. *Combien Adrian, Vespasian & Trajan excelloient en icelle.* X. *Ses deux vices opposez.* XI. *Qu'il faut obseruer en l'affabilité la proportion Geometrique.* XII. *Precepte pour les gouverneurs & magistrats.*

LIVRE SIXIESME.

Du nombre des Habitudes intellectuelles.

Chap. I.

Chap. 1. fol. 246

Sommaire.

1. *La liaison du subjet.* II. *La Science, Intelligence, & Sapience se proposent la cognoissance pour leur fin.* III. *La Prudence & l'Art se proposent l'operation.* IV. *Des arts liberaux.* V. *Que l'instruction, croyance, opinion, pensee, memoire, & subtilité d'esprit ne sont point habitudes intellectuelles.* VI. *Que la prudence & l'Art, quoy que leur fin soit incertaine, ne laissent pas d'estre habitudes intellectuelles.* VII. *Conclusion.*

De la Denominaison & genre des vertus intellectuelles.

Chap. 2. fol. 251

Sommaire.

I. *Erreur de Picolomini & autres.* II. *La raison de leur erreur.* III. *Ils la fondent sur le texte d'Aristote.* IV. *Comment les vertus intellectuelles peuuent estre appellees & relations & habitudes.* V. *Réfutation du susdit erreur.* VI. *Comment Aristote compare l'entendement à vn tableau auquel rien n'a esté peinct.* VII. *Comment l'entendement est dict passible & impassible.* VIII. *Que les Anges & nostre entendement sont subjets à changement de perfection non pas de corruption.* IX. *Que la memoire y est aussi subjete.* X. *Pourquoy telles habitudes sont appellees* Intellectuelles. XI. *Résolution & conclusion de la question.*

De la distinction & ordre des vertus intellectuelles.

Chap. 3. fol. 255

Sommaire.

I. *Distinction 1. des vertus intellectuelles selon leur fin.* II. *Distinction 2. selon leur subjet.* III. *Distinction 3. selon les facultez de l'ame.* IV. *Trois sortes d'ordre.* V. *Les vertus operatrices sont plus necessaires que les con-*

templatiues, & l'art plus que la prudence. VI. Quelles des vertus intellectuelles doiuent estre preferees selon l'ordre Methodique. VII. Comment il les faut denombrer tant selon l'ordre de dignité que selon l'ordre methodique.

De l'intelligence.

Chap. 4. fol. 258

Sommaire.

I. Intelligence prinse pour l'entendement. II. Pour l'action de l'entendement. III. Pour les substances separees. IV. Pour vne des vertus intellectuelles. V. Son genre c'est habitude. VI. Comment elle differe des vertus morales & des quatre intellectuelles. VII. Principes simples & composez. VIII. Principes propres & communs.

De la Science.

Chap. 5. fol. 261

Sommaire.

I. Science prinse pour toute cognoissance certaine. II. Pour toute sorte de discipline reglee. III. Pour la cognoissance de la chose par sa cause. IV. Sa definition. V. La science distinguee en actuelle & habituelle. VI. Comment elle differe des autres vertus intellectuelles. VII. Que les principes de la demonstration doiuent estre vrays. VIII. Prochains & immediats. IX. Premiers, precedens ou plus cogneus. X. Causes de la conclusion.

De la Sapience ou Sagesse.

Chap. 6. fol. 264

Sommaire.

I. Sapience est vn mot homonyme. II. Sapience diuine consideree en Dieu ou en ses œuures. III. Sapience prinse pour la cognoissance des choses diuines & humaines. IV. Pour vne grande experience & prudence. V. Pour vne vie retiree & cachee. VI. Pour la probité des mœurs. VII. Pour l'excellence en quelque art ou mestier. VIII. Pour la Metaphysique. IX. Pour la cognoissance des choses diuines seule-

fondement. x. *Pour la cognoissance de la cause & de l'effect.* xi. *Sa definition propre à ce subjet.* xii. *Que c'est vne vertu distincte de l'intelligence & science.* xiii. *Qu'elle consiste en doctrine & bonne vie.* xiv. *Les noms des sept sages de Grece.*

De la Prudence.

Chap. 7. fol. 269

Sommaire.

i. Prudens *en Latin est dict* quasi porrò videns. ii. *Que signifie* faire de necessité vertu. iii. *Qu'est-ce que Prudence.* iv. *Comment elle differe des autres vertus intellectuelles.* v. *Sa fin regarde l'vtilité humaine.* vi. *A quoy elle paruient par des fortes & asseurees raisons & principes, non point par opinions, comme dit* Picolomini.

Combien il y a de sortes de Prudence.

Chap. 8. fol. 271

Sommaire.

i. *Prudence prinse pour Iurisprudence.* ii. *Elle est digne des Roys.* iii. *Elle a trois preceptes generaux.* iv. *Elle consiste aussi en trois choses.* v. *Que les recompenses des Roys sont volontaires & les seruices des subjets sont necessaires.* vi. *Prudence politique.* vii. Prudence *Oeconomique.* viii. Prudence *Monastique.*

Des raisons ou principes de la Prudence.

Chap. 9. fol. 274

Sommaire.

i. Principes *generaux de la* Prudence. ii. Principes *particuliers.* iii. *Comment les vns & les autres s'acquierent.* iv. Principes *externes de la* Prudence. v. *Le iugement & le courage sont les plus excellens principes internes de la* Prudence. vi. *L'excellence de la* Prudence *accomplie.*

Si la Prudence prescrit la fin aux vertus morales.

Chap. 10. fol. 277

Sommaire.

i. *Ceste*

I. *Ceste question est fort controuersee.* II. *Il y a double fin des vertus morales, l'vne vniuerselle, l'autre particuliere.* III. *Celle-cy n'est que comme le moyen ou l'instrument pour paruenir à celle-là.* IV. *Que la Prudence se propose la fin vniuerselle pour tres-asseuree, & les fins particulieres pour moyens d'y paruenir.* V. *Resolution de la question proposee.* VI. *Qui est confirmee par l'authorité du Philosophe contre l'opinion de Scot.*

De l'Art.

Chap. 11. fol. 280

Sommaire.

I. *L'Art est propre à l'homme.* II. *Par analogie il est aussi attribué à Dieu, à la nature & aux bestes.* III. *La propre definition de l'Art.* IV. *Qu'il consiste en certaines regles.* V. *Qu'il est des choses futures & contingentes.* VI. *Comment il differe de la Prudence.* VII. *Des Arts liberaux.* VIII. *Que les Mathematiques sont vrayement sciences non pas Arts.* IX. *Que la Poësie & l'Histoire sont Arts liberaux.* X. *L'escriture, Imprimerie & Artillerie sont des Arts admirables.*

Par quelles raisons les vertus Morales sont plus excellentes que les intellectuelles.

Chap. 12. fol. 284

Sommaire.

I. *La Prudence doit estre iointe aux vertus morales en ceste controuerse.* II. *Toutes les cinq vertus intellectuelles iointes ensemble sont sans doubte plus excellentes que les morales & en necessité & en dignité ou excellence.* III. *Depuis ce nombre iusques à la fin du chapitre sont rapportees sept raisons ou argumens qui concluent que les vertus morales sont plus excellentes que les intellectuelles.*

Par quelles raisons les vertus intellectuelles sont preferees aux morales.

Chap. 13. fol. 288

Som-

Sommaire.

Neuf raiſons ou argumens ſont rapportez icy pour prouuer que les vertus intellectuelles ſont plus excellentes que les morales.

La Deciſion de la controuerſe precedente.
Chap. 14. fol. 292

Sommaire.

1. *La vertu morale eſt plus requiſe à la vie actiue, & l'intellectuelle eſt beaucoup plus excellente.* II. *Solution du troiſieſme argument propoſé contre la dignité des vertus intellectuelles.* III. *Solution du quatrieſme argument propoſé à meſmes fins, la caption duquel eſt deſcouuerte.* IV. *Qu'vn homme vrayement ſçauant aime la vertu morale.* V. *Reſolution ſommaire de toute la controuerſe.*

LIVRE SEPTIESME.

Des vertus Heroïques.

Chap. 1. fol. 295 Sommaire.

I. *Il y a des vertus ſurhumaines & des vices brutaux.* II. *La vertu Heroïque n'eſt point diſtinguée en eſpeces des vertus morales.* III. *Qu'elle reluit principalement en la vaillance.* IV. *Les ſaincts martyrs ont eſté doüez d'vne vertu Heroïque.* V. *La Virginité & meſpris des plaiſirs mondains ſont des vertus vrayement Heroïques.*

Des vertus diuines & theologales.

Chap. 2. fol. 298

Sommaire.

I. *Pourquoy ces vertus ſont appellées diuines ou theologales.* II. *Le nom de foy pris pour loyauté.* III. *Pour vne ferme croyance.* IV. *Pour la croyance ſans preuue, & c'eſt vne vertu theologale.* V. *Comment la foy differe des vertus morales.* VI. *Elle ne recherche ny preuue ny raiſon naturelle.* VII. *La foy ſe prend quelquefois & pour la doctrine Chreſtienne & pour la*

profession d'icelle. VIII. *De l'esperance vniuerselle.* IX. *Qu'elle a quatre conditions le bien, le difficile, le futur, & le possible.* X. *De l'esperance Chrestienne.* XI. *La difference de la foy d'auec l'esperance:* XII. *Qu'est-ce que charité & combien elle est excellente & necessaire.*

Des demi-vertus & dispositions à la vertu. Chap. 3. fol. 302

Sommaire.

I. *La disposition precede la perfection de l'habitude de la vertu.* II. *Telle disposition prepare la volonté.* III. *Telles dispositions sont vniuerselles ou particulieres.* IV. *Qu'est-ce qu'obeyssance.* V. *L'obeyssance se remarque en tout l'vniuers.* VI. *L'obeyssance considerée interieurement à six degrez principaux.* VIII. *Son vtilité.* IX. *Quels vices luy sont opposez.* X. *Qu'est-ce que Continence.* XI. *En quoy elle est differente de la temperance.*

De la Honte, Emulation, Indignation, & Misericorde.

Chap. 4. fol. 307

Sommaire.

I. *Ces passions sont signes d'vn bon naturel.* II. *Qu'est-ce que honte en general.* III. *Qu'est-ce que vergongne.* IV. *L'effronterie & l'estonnement luy sont opposez.* V. *Pourquoy on rougit par la honte.* VI. *Qu'est-ce qu'Emulation.* VII. *Comment elle est loüable & blasmable.* VIII. *Que l'enuie luy est opposée.* IX. *Qu'est-ce qu'Indignation.* X. *Comment elle est loüable & blasmable.* XI. *L'enuie & la mal-vueillance luy sont opposez.* XII. *Qu'est-ce que Misericorde* XIII. *L'inhumanité & le defaut de courage luy sont opposez.* XIV. *Que la misericorde est autrement considerée en Dieu qu'en l'homme.*

Des diuerses sortes d'Amitié. Chap. 5. fol. 312

Sommaire.

I. *Trois*

la peut arriuer auſsi par noſtre propre inclination. III. *Que pour trouuer la vertu il faut s'eſloigner de l'extremité à laquelle nous auons le plus de propenſion.* IV. *Qu'il faut en toutes choſes fuyr la volupté.*

De ce qui eſt volontaire & outre ou contre la volonté.

Chap. 7. fol. 113

Sommaire.

I. *Pourquoy ceſte matiere appartient à la Morale.* II. *La nature des contraires ſuit meſme raiſon.* III. *Qu'eſt-ce que force.* IV. *Diſtinction de l'ignorance en vniuerſelle & particuliere, ou bien du droit, & du fait.* V. *Moyen de deſcouurir la malice & la diſcerner de l'ignorance & innocence.* VI. *La difference entre pecher par ignorance & pecher ignorant.* VII. *Que nous ne faiſons pas outre noſtre volonté ce que nous faiſons par courroux.* VIII. *Des actions contraintes eſquelles il faut faire choix de neceſsité.*

De la volonté, deliberation & eſlection.

Chap. 8. fol. 124

Sommaire.

I. *Le bien ſoit vray, ſoit apparent eſt l'obiect de la volonté.* II. *Qu'eſt-ce que conſultation ou deliberation.* III. *De quelles choſes elle eſt.* IV. *En quelles choſes elle eſt inutile.* V. *Qu'eſt-ce qu'eſlection.* VI. *Que le iugement recognoit les defauts de la volonté depraue.*

Si l'homme peche à eſcient & volontairement.

Chap. 9. fol. 127.

Sommaire.

I. *Platon a tenu la partie negatiue de la queſtion propoſée, & Ariſtote l'affirmatiue.* II. III. IV. *Deduction des raiſons de Platon.* V. VI. VII. *Reſponſe à icelles.* VIII.

IX.

IX. X. XI. *Raisons des Peripateticiēs.* XII. *Platō a estimé que celuy qui peche par ignorance est plus blasmable, que celuy qui peche volontairement.* XIII. *Arist. a mieux dict en distinguant les actions de l'art des actions morales: & l'opinion de* Platon *est vraye en celles-là non en celles-cy.* XIV. XV. *Comment le Medecin abusant de son art est coulpable.*

De la matiere des vertus, & particulierement des passions ou perturbations de l'ame.
Chap. 10. fol. 133

Sommaire.

I. *Opinion* I. II. *Autre opinion.* III. *Opinion de l'Autheur que tant les passions que certaines actions sont la matiere des vertus morales.* IV. *Que les passions peuuent estre dictes actions en la cause qui les produit.* V. *Cōment la douleur & la volupté ne peuuent estre dictes passions.* VI. *Comment elles le peuuent estre.* VII. *Erreur de Ciceron & des Stoïques* VIII. *Comment les passions se forment en l'ame.* IX. *Qu'est-ce que passion.* X. *Denombrement des principales passions.* XI. *Distinction d'icelles selon S. Thomas d'Aquin.*

A quelle faculté de l'ame appartient la vertu morale & les passions, & si les bestes en sont capables.
Chap. 11. fol. 138

Sommaire.

I. *Le subjet de ce ch. diuisé en 4. questions.* II. *Que les vertus morales sont en la faculté sensitiue.* III. *Comment elles peuuent estre rapportées à l'intellect.* IV. *Objection.* V. VI. VII. *Response: & comment toutes les facultés principales de l'ame seruent à la perfection de la vertu morale.* VIII. *Que les passions sont aussi en la faculté sensitiue.* IX. *Comme elles se rapportent à la raison.* X. *Que les bestes ont des passions & perturbations.* XI. *Que les Stoïciens desguisent leurs passions.* XII. *Que les hommes sont subjets*

LE PREMIER LIVRE DE L'ETIQVE OV MORALE.

PREFACE.

Sommaire.

i. Pourquoy nous auons plus d'inclination du mal qu'au bien. II. Combien l'instruction est requise à l'homme. III. Deux sortes d'instruction, l'vne purgatiue, l'autre morale. IV. Socrates grand moraliste. V. Qu'il n'a pas esté l'inuenteur de la Morale. VI. Protestation & admonition de l'auteur au lecteur. VII. Continuation d'icelle confirmée par vne belle similitude.

IL y a bien naturellement en nous quelques semences de vertus, lesquelles procedent de l'affinité qu'a nostre ame auec la diuinité. Mais comme en vn fond maigre & sterile, ioint aussi l'intemperament des saisons les bons fromens se tournent & degenerent en yuraye, auoine & autres grains plus vils & moins vtiles. Ainsi nostre ame estant iettée & enseuelie dans ce corps mortel, comme dans vn champ sterile, ioint à cela le peché originel que nous portons quant & nous dés nostre naissance, est beaucoup plus encline à produire des actions vicieuses & sales que vertueuses & honnestes. I.

II. Mais nous pouuons hardiment passer plus outre, & dire que comme le plus gras & plus fertile terroir, s'il n'est labouré & cultiué, ne rapporte que des ronces & des espines. Ainsi les hommes les mieux nais s'ils ne sont bien esleués & instituës à l'exercice de la vertu ne produisent que des actions meschantes & honteuses: tellement que pour corriger les defauts naturels l'homme a grand besoin d'instruction & discipline: de laquelle il est assez capable par le moyen de son entendement & de la raison qui le guide à ceste parfaicte fin que toutes choses appetent naturellement, mais luy particulierement pour voisiner de plus pres la diuinité, voire pour la ioindre & s'vnir à elle.

III. Or pour y paruenir il y a deux voyes & deux sortes d'instruction. L'vne qui purge nostre ame de toute ignorance & le rend semblable aux Anges & intelligences autant qu'il se peut pendant ceste vie miserable: ce qui se faict par la cognoissance des choses, laquelle nous acquerons par les preceptes des sciences speculatiues. L'autre qui enseigne à moderer & bien composer nos actions pour nous rendre agreables à Dieu, vtiles à la societé humaine & contens en nous-mesmes: & cela depend des regles de la philosophie Morale. Et en mes œuures precedentes i'ay donné les preceptes de ses sciences-là qui nous sont les plus necessaires pour espurer nostre ame & en bannir l'ignorance, lesquelles consistent toutes en consideration, contemplation & cognoissance: à raison dequoy elles sont appellées des Grecs *Theoretiques*, c'est à dire, speculatiues ou contemplatiues. Il reste maintenant à traiter de celle qui regarde seulement nos mœurs, laquelle à ceste cause est nommee des Grecs *Ethique*

θεωρητικαὶ

que & practique ; c'est à dire, qui concerne le reglement des mœurs & consiste en action & en exercice. Aussi seroit-ce peu de cas pour le salut de nostre ame, voire ce seroit plustost sa condemnation (comme nous asseure le prince des Apostres) d'auoir la cognoissance des choses & mener vne vie dereglée & débordée, que de croupir dans le bourbier d'ignorance : parce que les hommes sçauans sont inexcusables, & le defaut de science & cognoissance excuse aucunement les ignorans. Ηθικὴ καὶ πρακτική. Petr. ep. 2. cap. 2.

IV. C'est pourquoy Socrates a esté tousiours loüé d'auoir eu soin d'instituer principalement la ieunesse aux bonnes mœurs, estimant que la pluspart des autres philosohes, lesquels auant luy ne faisoient profession que des sciences contemplatiues, auoient grandement manqué à leur deuoir : d'autant que ces sciences-là n'apportent que du faste, de la presomption & vanité aux hommes, si elles ne sont assaisonées & attrempées de la vertu à laquelle la philosophie Morale fraye le chemin: à ceste cause l'on disoit de luy qu'il auoit traduit la philosophie du ciel en la terre, pour dire que laissant la contemplation des choses hautes & releuées il auoit employé tout son soin & estude à regler les mœurs & actions des hommes au niueau de la vertu.

V. C'est là vrayement vne grande gloire pour Socrates d'auoir enseigné à bien viure: Mais c'est pourtant vn erreur de Ciceron & autres qui l'ont suiuy de croire que Socrates ait esté le premier auteur & inuenteur de la Philosophie Morale. Car outre que tous les anciens legislateurs qui ont deuancé Socrates, ont esté autant de precepteurs des Cicer. l. 1. Acad. qu. & 5. Tusc. Xenoph. de dict. Socr.

bonnes mœurs: il eſt certain que Pythagoras meſme, que les Grecs on tenu pour Philoſophe de leur nation (combien que ſainct Irenee aſſeure qu'il eſtoit Hebrieu & auoit leu les liures de Moyſe) a dignement traicté de la Morale, ainſi que le Philoſophe teſmoigne en ſes grandes Morales: & nous en auons encore des vers tres beaux & ententieux (pour le moins luy ſont-ils attribuez) qui contiennent les principales regles de bien & heureuſement viure, à raiſon dequoy il ſont intitulez, *les Vers dorés de Pythagoras.*

Ire. ep. 6. l. 1. epiſt. Arn. c. 1. l. 1. magn. moral.

VI. Or puis qu'il eſt queſtion de dõner les preceptes des bonnes mœurs i'admoneſteray le lecteur Chreſtien que comme les Muſiciens deſirent l'attention des auditeurs pendant qu'ils chantent & s'eſtudient à leur donner du plaiſir en chatoüillant doucement les oreilles par leur melodieuſe ſymphonie. Ainſi deſire-ie qu'il ait vne ame tranquille & diſpoſee à conſiderer la beauté & candeur de la vertu, laquelle ie taſcheray de luy depeindre de ſes viues couleurs, afin qu'il l'aime, qu'il la cheriſſe, qu'il l'embraſſe & mette tout ſon eſtude à l'exercice d'icelle. Que ſi elle pouuoit tout auſſi bien eſtre veuë des yeux corporels que conſideree de l'eſprit, ſans doubte (comme dit tres-bien Ciceron apres Platon) elle nous rauiroit en admiration & produiroit en nous des merueilleuſes amours d'elle meſme.

Cicero 1. offic.

VII. Mais d'autant que ie penſe parler à ceux qui ont l'eſprit exercé à la contemplation & qui ſe ſont rendus capables par l'inſtruction des autres ſciences de s'imaginer toute ſorte d'idées (auſſi bien d'autres ne ſeront pas grand fruict à la lecture de cét œuure) ie m'aſſeure qu'ils imiteront en l'vſage de ces ſciences-

là

là, les orfeures, lesquels enchassent les pierres precieuses dans de l'or, & seroient marris de les ioindre au plomb ou autres metaux vils & de peu de valeur. Car de mesme par l'exercice ordinaire de la vertu ils rendront leurs ames des vaisseaux d'or pour y loger ces riches thresors & precieux ornemens: autrement ce seroit prophaner les dons sacrés de la diuinité. Auec ceste asseurance donc ou pour le moins esperance ie representeray l'ordre que ie veux obseruer en cét œuure.

L'ordre & sommaire de ceſt œuure.

CHAP. I.

AYant cy-deuant dressé comme vn plan & description sommaire des matieres contenuës en ma Physique & Metaphysique, i'ay iugé qu'il estoit expedient d'en vser de mesme en ceste partie de Philosophie, veu mesmes qu'elle est la plus necessaire à ceste vie: afin que les belles ames y remarquant, cõme en vne peinture racourcie, les principaux traits de la beauté admirable de la vertu, laquelle ils y doiuent & voir & perceuoir en leur entier, elles soient d'autant plus espriſes & embrasees de l'amour d'icelle: & par mesme moyen aussi excitees à l'estude de ceste discipline qui en donne les preceptes.

Ceſt œuure donc est diuisé en sept liures: au premier desquels ie deduiray quel est l'obiect de la Morale, quelle sa fin, quelle l'etymologie du nom, quelle la definition de la chose mesme, & quelles sont ses parties. Apres cela, quoy que le souuerain bien, felicité ou beatitude soit la derniere fin de toutes les *Subiect du 1. liu.*

actions humaines, & que tous les preceptes de la Morale s'y rapportẽt: si est-ce que la fin estant touſiours la premiere en l'intention bien qu'elle ſoit la derniere en l'execution, gardant icy vn ordre analytique nous commencerons par ceſte fin au ſecond liure; & pour mieux cognoiſtre ce ſouuerain bien nous diſcourrons au precedent du bien en general, expoſant les definitions, diſtinctions, conditions & proprietés les plus importantes.

Subiet du 2. liu. Apres auoir parlé du bien en general nous employerons le ſecõd liure à la cognoiſſance du ſouuerain biẽ, & rechercherons premierement ſi l'homme en eſt capable tãt en ceſte vie qu'é l'autre, & s'il peut eſtre dit heureux auant la mort: quelles doiuẽt eſtre les cõditions & proprietés inſeparables de ce ſouuerain bien: puis nous examinerons les diuerſes opinions touchant l'eſtabliſſement d'iceluy: mais particulierement celles des Stoïciens & Peripateticiens qui ne ſont repugnantes qu'en ce que ceux-cy eſtabliſſent le ſouuerain bien en l'action vertueuſe, & ceux-là en l'habitude de la ſeule vertu ſans cõſiderer l'actiõ: & les raiſons d'vne part & d'autre iuſtement balancées nous reietterõs celles des Stoïciẽs, enſemble celle de Platon qui mettoit la felicité en l'idée du bien, & nous arreſterons à la doctrine Peripatetique, ſuiuant laquelle nous diſõs qu'eſt-ce que ſouuerain bien, felicité ou beatitude de la vie actiue, & monſtrerons que le comble de tous biens eſt requis à l'accompliſſement d'iceluy: & afin qu'on ne nous eſtime pas tant Ariſtoteliques que nous vueillons tenir aucune propoſition indigne de Chreſtien, nous ferons voir que la doctrine d'Ariſtote touchãt ce ſubiet eſt conforme ou nullement repugnante à la Chreſtienne.

Le

Le souuerain bien s'acquerant par l'exercice de la vertu Morale il sera bien à propos qu'au troisiesme liure nous commencions à traiter d'icelle. Premierement donc nous monstrerons que la vertu ne nous est point innée, ains qu'elle s'acquiert per l'exercice & frequentes actions honnestes, à quoy nous adiousterons vne belle deduction touchant la difference des actions vertueuses & vicieuses. Nous definirons la vertu Morale, & monstrerons qu'elle consiste au milieu & comment ce milieu doit estre prudemment compasé & determiné auec vne iuste proportion: & de là nous prendrons occasion de dire qu'est-ce que proportion Arithmetique & Geometrique: & neantmoins nous rechercherons si quelquefois la vertu Morale peut consister hors de ce milieu & en l'extremité: & monstrerons comment les deux extremitez sont opposez tant à ce milieu qu'entre elles-mesmes. Et d'autant que nos actions sont loüables ou blasmables en tant qu'elles dependent de nostre volonté, il faudra discuter auant passer outre, quelles sont les actions volontaires, qu'est-ce que volonté, deliberation, choix ou election; & si l'homme peche & fait du mal à escient & volontairement, attendu que le seul bien est l'objet de la volonté. Cela ainsi entendu nous rechercherons quelle est la matiere des vertus morales, à quelle faculté de l'ame elles appartiennent, ensemble les passions ou perturbations, & si les bestes en sont capables. *Subiet du 3. liure.*

Au quatriesme liure nous entamerons plus viuement le discours des vertus morales, recherchant premierement si elles sont vne mesme ou plusieurs differentes en especes, & rapporterõs diuerses distinctions d'icelles nous arrestant neantmoins à celle *Subiet du 4. liure.*

d'Aristote comme la plus asseurée, & d'icelle nous colligerons auec luy le nombre d'onze vertus, la description desquelles estãt representée dans vne petite table auec les vices qui leur sont particulierement opposés, nous traiterons de la Iustice tant vniuerselle que particuliere, & tant de la distributiue que commutatiue, auec vne sommaire distinction des obligations & contracts. Et d'autant que la iustice distributiue punit toute sorte de crimes & delicts, il les faudra distinguer en leurs especes. Et par ce aussi que pour acquiter plus facilement les obligations les hommes ont inuenté le poids, nombre, mesure, & monnoye, nous parlerons sommairement de ceste inuention: & rechercherons si la loy du talion est raisonnable. Et d'autant qu'il faut que la iustice soit conforme au droit & à l'equité, nous dirons en suite qu'est-ce que droit & equité & en quoy ils different l'vn de l'autre: & puis nous verrons quels sont les vices opposés à la iustice.

ubiet du . liu.

Au cinquiesme liure nous continuerons par ordre le discours des dix vertus restantes, qui sont la Vaillance, la Temperance, la Liberalité, la Magnificence, l'Ambition reglée, la Magnanimité, la Debonnaireté, la Verité, l'Entre-gent, & l'Affabilité: & par mesme moyen nous exposerons aussi quel est leur subjet & quels les deux vices opposez particulierement à chacune d'icelles.

ubiet du . liu.

Apres auoir discouru des vertus Morales aux liures precedens, il faudra employer le sixiéme à la cognoissance des vertus intellectuelles: & à cét effet nous rechercherõs premierement le nombre d'icelles par la distinction & difference de leur fin; & puis nous traitterõs de leur denominaison & disputerons si elles sont relations ou habitudes. Cela fait nous les distin-

distinguerons en cinq, c'est à sçauoir, Sapience, Intelligence, Science, Prudence & Art; & resoudrons quel rang elles doiuent tenir tant selon l'ordre d'excellence que selon l'ordre methodique. Cela resolu & gardant icy l'ordre methodique pour vne plus facile instruction, nous commencerons à discourir de l'intelligence, & puis de la science, sapience, prudence & art: mais nous arresterons plus longuement sur la prudence comme la plus importante à nostre subjet en tant que c'est la regle de toutes les vertus morales: & puis nous assortirons les vertus actiues aux contemplatiues agitant problematiquement ceste question, à sçauoir, lesquelles des deux sont les plus excellentes, & resoudrons clairement ceste controuerse.

Or d'autant qu'entre les vertus morales & intellectuelles il y a encore quelques autres sortes de vertu, comme les heroïques & diuines, dont nous n'auons point fait mention auparauant pour estre moins importantes à nostre subjet, & pour ne les confondre parmy celles desquelles la cognoissance est icy plus requise: qu'il y a d'ailleurs des habitudes loüables, lesquelles neantmoins n'estant que des dispositions à la vertu parfaite, dont elles ont merité le nom de *demy-vertus*, comme l'Obeyssance, la Continence & la Patience, nous en discourrons legerement au commencement du liure septiesme. Cela fait nous traicterons de l'Amitié, comme estant vn des principaux fruits de la vertu: & monstrerons combien il y en a de sortes, qu'est-ce qu'amitié, quel son subjet, quelle sa fin, entre quelles personnes elle peut le mieux subsister: quel nombre d'amis est requis à vne parfaite amitié & en quoy elle est differente de l'amour, de la dilection, de la bien-vueillan-

Subiet du 7. liu.

ce, de la concorde, de la societé & de la charité. Et d'autant que i'estime que l'amour est vne chose aussi mal entenduë que son nom est commun en la bouche de toute sorte de personnes i'en veux aussi traicter particulierement, & monstrer qu'est-ce qu'amour, combien il y en a d'especes, comment l'amour humain s'engendre par la veuë d'vn bel objet, qu'est-ce que beauté en genetal, quelle est la beauté de l'ame, quelle celle du corps: s'il est plus excellent d'aimer que d'estre aimé: & en suite i'exposeray aussi les allegories & mythologies touchant les diuerses sortes de Venus & Cupidons, auec plusieurs autres belles remarques & riches obseruations touchant le subjet de l'amour. La charité participant & de l'amitié & de l'amour ensemble & par ainsi estant d'vne grande estenduë comme entre le prince & ses subjets, enuers la patrie, entre les parens & les enfans & le mary & la femme, i'en discourray en suite. Le plaisir ou volupté estant aussi vn fruict de la vertu, & qui d'ailleurs accompagne toutes nos operations volontaires, & par ainsi la cognoissance d'icelle seruant beaucoup à la Morale, nous la distinguerons en ses especes, afin que nous-nous delections en celle qui est honneste & digne de l'homme, & reiettions celle qui est sale, brutale & la pollution de nostre ame. Apres tout la bien-seance estant comme l'assaisonnement de toutes nos actions vertueuses il sera bien-seant de finir cest œuure par icelle.

Maintenant il faut commencer d'entrer en matiere par la recherche de l'objet ou subjet & de la fin de la philosophie Morale, afin que par le moyen de ces deux pieces nous puissions apres plus commodement bastir la definition d'icelle.

De l'objet ou subjet de la Morale.

Chap. II.

Sommaire.

I. Irresolution des autheurs sur ce subjet. II. Opinion d'Auerroës & Ficin. III. Opinon de S. Thomas d'Aquin. IV. Opinion 4. V. Opinion 5. VI. Opinion de Picolomini. VII. Opinion d'Auerroës & Ficin refutée. VIII. La raison. IX. L'opinion de S. Thomas aussi refutée. X. Fondement de l'opinion de S. Thomas. XI. Ce fondement est destruit. XII. Que le souuerain bien n'est point le subjet de la Morale, ains la fin. XIII. Quel est le vray objet de la Morale. XIV. Confirmé par raison. XV. Par authorités. XVI. Toutes disciplines (excepté la Metaphysique) considerent leur objet auec quelque affection. XVII. Que la Morale considere les actions necessaires comme volontaires.

I. Ie trouue plusieurs & diuerses opinions touchant l'establissement du subjet ou objet de la Morale, & mesmes de si extrauagantes & absurdes qu'elles ne meritent pas d'estre exposées ny proposées. C'est pourquoy ie choisiray seulement celles qui me semblent auoir quelque poids pour les examiner par ordre & choisir apres celle qui me semblera la plus asseurée.

II. Auerroës in ca. 3. lib. 7. Eth. Nic. Marsil. Ficin. Plat. de sapientia.

Auerroës tient que le gouuernement de la cité c'est le subjet de la Morale: & Marsile Ficin tres-grand fauteur de la Philosophie Platonique ne s'esloignant gueres de ceste opinion dit que c'est la cité mesme.

III. S. Thom. in proœm. Ethic.

Sainct Thomas d'Aquin escrit que c'est l'action de l'homme ordonnée ou reglée à certaine fin: ou bien l'homme mesme en tant qu'il agit pour certaine fin.

D'autres ensuiuans ceste alternatiue de S. Thomas, si ce n'est en la cõdition, disent aussi que c'est l'homme

me en tãt qu'il eſt capable de la felicité ou beatitude.

V. Aucuns encore que c'eſt pluſtoſt la vie heureuſe ou le ſouuerain bien de la vie actiue.

VI. François Picolomini qui a eſté grand Peripateticien & a treſbien eſcrit de la Morale (ſi ce n'eſt qu'il me ſemble trop queſtionnaire) reſoud que le ſubjet de la Morale conſiſte és actions humaines en tant qu'elles ſe peuuent compoſer & regler à l'honneſteté & bien-ſeance.

VII. Voilà les plus notables opinions touchant noſtre ſubjet. Venons maintenant à l'examen d'icelles. Il me ſemble donc qu'Auerroës & Ficin ont mal conſtitué pour le ſujet de la Morale la cité ou (ſi vous voulez) l'eſtat: d'autant qu'en toutes diſciplines le ſubjet d'icelles eſt tel que luy oſté elles ne ſubſiſtent plus ou ſont du tout vaines, inutiles & imaginaires. Or quand il n'y auroit ny eſtat ny cité ny communauté quelconque la Philoſophie Morale ne laiſſeroit pas de ſubſiſter, ſoit pour le gouuernement des familles, ſoit pour le reglement des actions d'vn chacun en ſon particulier. La cité donc, l'eſtat ou communauté, ny le gouuernement d'icelle ne peuuent eſtre le vray objet de la Morale.

VIII. Il eſt bien vray que tel ſubjet regarde vne partie de la Morale, c'eſt à ſçauoir la Politique: mais nous recherchons icy le ſubjet vniuerſel de toute la Morale, non pas de ſes parties. Autrement ie pourrois dire par meſme raiſon que la famille ou le gouuernement d'icelle, ou chaque homme en ſon particulier ou la conduite d'iceluy eſt le ſubjet de la Morale: bien que celuy-cy regarde la partie de la Morale appellée *Monaſtique*, & celle-là ceſte partie de la meſme diſcipline que les Grecs nomment OEconomique.

Quant

Quant à l'opinion de S. Thomas elle eſt double. IX.
Par la premiere il eſtablit vn ſubjet auec vne condition indeterminée. Car en diſant que c'eſt l'action humaine ordonnée à certaine fin, il parle incertainement : & ſe meſcompte d'autant plus que ceſte fin peut eſtre determinée, à ſçauoir à l'honneſteté & à la bien-ſeance. Car la Morale ne regle point autrement les actions humaines. Son alternatiue auec l'opinion de ceux qui eſtiment que l'homme ſoit l'obiet de la Morale eſt plus ouuertement reiettable que la precedente, quelque condition qu'ils y adiouſtent: d'autant que l'homme eſtant composé de parties naturelles, i'entés de matiere & de forme quelque condition ou affection qu'on y adiouſte, eſt de la conſideration de la Phyſique.

Or ce qui les a deceus c'eſt vne ſimilitude qu'ils X.
ont tirée de la Medecine. Car (diſent-ils comme la Medecine a pour ſon obiet l'homme guariſſable par art des maladies du corps : ainſi la Morale ſe le propoſe guariſſable des maladies de l'ame.

Mais c'eſt vn fondement fort foible. Car la ſimili- XI.
tude cloche de tous coſtez, d'autant que les choſes comparées ne correſpondent pas les vnes aux autres cõme ils penſent. Car la Medecine ſe propoſe vrayement le corps humain (non pas l'homme entier) en tant qu'il eſt capable de la guariſon corporelle : & la Morale ne ſe propoſe nullement l'homme ny l'ame d'iceluy, ains tant ſeulement ſes actions pour les conformer & compoſer à l'honneſteté & decence. C'eſt pourquoy elle ne nous apprend point qu'eſt-ce que de l'ame, quelles ſont ſes facultez, comme la Medecine fait l'anatomie du corps humain iuſques aux fibres les plus deſliées : ou ſi elle parle de l'ame ou de quelqu'vne de ſes facultez, c'eſt

tant

tant seulement en qualité de subiect d'inhesion, auquel sont attachées les habitudes, les actions, passions & affections.

XII. Ceux qui ont dit que la vie heureuse ou le souuerain bien de la vie actiue est le subiet de la Morale, confondent l'obiet auec la fin de la discipline, comme il se faict souuent és arts mechaniques que l'obiect & la fin interne sont pris indifferemment l'vn pour l'autre : comme quand on dit que la maison est l'obiect de l'architecte, & pareillement la fin & le but qu'il se propose en l'exercice de son art: cõbien qu'il y ait vne autre fin (appellée externe parce qu'elle est hors de l'art) de la part de celuy qui la fait bastir, c'est à sçauoir l'habitation. Mais en nostre subiet de la Morale ceste confusion de l'obiect auec sa fin ne doit point estre introduite: d'autant que pouuant estre facilement distinguée, il seroit mal à propos de les confondre.

XIII. Toutes les opinions precedentes ainsi examinées & refutées ie me tiens à la derniere & suiuant icelle ie dy que le vray obiet de la Morale consiste és actions humaines en tant qu'elles se peuuent regler & composer à l'honnesteté & bien-seance. Ce que ie prouueray & par raison & par authorité.

XIV. La raison est que l'obiect de toute discipline doit estre tel qu'il ne se traite en icelle autre chose que ce mesme obiet ou que tous les principes & preceptes se rapportent à iceluy. Or en la Morale il n'est traité autre chose que des actions humaines & des moyens de les reigler & composer à l'honnesteté & decence. Il faut donc establir pour le subiet de la Morale, les actions humaines en tant qu'elles peuuent estre composées à l'honnesteté & decence.

XV. L'authorité est du Philosophe lequel a inscrit

ou

ou intitulé les preceptes de ceſte diſcipline en ces termes, *des Mœurs*: & tout au commencement de ſes grandes morales il eſcrit qu'il ſe propoſe de traiter des mœurs, c'eſt à dire couſtumes ou manieres de viure, leſquelles reſultent des actions frequentes, comme les habitudes, tellement que traiter des mœurs n'eſt autre choſe qu'enſeigner les preceptes de bien reigler & compoſer nos actions pour nous accouſtumer à l'exercice de la vertu. D'ailleurs le meſme Philoſophe diſpute & ſouſtient contre les Stoïques que le ſouuerain bien de la vie actiue conſiſte en l'action de la vertu: il faut donc que la Morale qui nous doit conduire à ce ſouuerain bien ait pour ſon ſubjet le moyen d'y paruenir, c'eſt à ſçauoir les actiõs humaines non pas ſimplement, mais auec ceſte condition qu'elles ſe peuuent conformer à la vertu, à l'honneſteté & bien-ſeance.

XVI. Car il faut obſeruer que toutes diſciplines conſiderent leur obiet auec quelque condition, que les Philoſophes appellent affection: excepté la ſeule Metaphyſique qui conſidere tout l'eſtant ſimplement & abſoluëment, c'eſt à dire toutes choſes en tant qu'elles ſont & non auec autre affection. Ainſi la Phyſique a pour obiet les corps naturels en tant que naturels ou, ſelon quelques vns, en tant que muables. La medecine conſidere le corps humain, en tant que guariſſable par art, & ainſi des autres.

XVII. Il y en a qui adiouſtent encore vne autre affection à ce ſubiet de la Morale auec la precedente: diſans qu'il conſiſte és actions humaines en tant que libres & volontaires: voulans par là en exclurre & reietter les actions neceſſaires. Ce que i'eſtime ſuperflu & inutile: d'autant que l'autre condition qui

eſt

est en tant qu'elles peuuent estre reglées à l'honnesteté & bien-seance, manifeste assez qu'il ne s'agit icy que des actions volontaires. Car si elles ne pouuoyent estre ainsi reglées il y auroit de la necessité, contrainte ou violence, qui en osteroit la liberté. Ioinct qu'ores que i'accorde volontiers que les actions libres & volontaires soyent seules proprement & directement l'obiet de la Morale: si est-ce qu'obliquement les necessaires en dependront aussi: d'autant qu'en icelles mesmes il faut que l'homme se regle & conforme à l'honnesteté & à la decence en s'y comportant auec moderation & constance, & auec pareille resolution que s'y elles luy estoient volontaires: comme à la mort, comme aux tourmens & persecutions des tyrans, des ennemis, des pirates & autres aduersités semblables: ainsi que nous lisons du Philosophe Zenon de Socrates, de Phocion, d'Attilius Regulus & autres illustres personnages parágons de constance. Voilà quant à l'obiet de la Morale. Recherchons maintenant quelle est sa fin, quoy que nous l'ayons aussi touchée en passant auec le subiet.

De la fin de la Morale.

CHAP. III.

Sommaire.

I. *Que le gouuernement de la cité n'est point la fin de la Morale.* II. *Saturne estimé premier legislateur.* III. *Les plus solitaires ne se peuuent passer de la Societé ciuile.* IV. *Que la vraye fin de la Morale c'est le souuerain bien.* V. *Que le souuerain bien est de deux sortes.*

I. CEux qui ont estably la cité ou le gouuernemẽt d'icelle pour l'obiet de la Morale, comme Auerroës & Ficin, n'ót aussi garde d'establir autre fin d'icelle

d'icelle que le bien commun, d'autant que l'vn eſt conſequent à l'autre. Mais pour deſtruire ceſte opinion il faut employer les meſmes raiſons que nous auons cy-deuant deduites contre tel objet qui n'eſt point l'vniuerſel de la Morale, ains ſeulement d'vne partie d'icelle, ceſt à ſçauoir de la Politique, la fin de laquelle eſt auſſi le bien commun de la cité ou de l'eſtat. Mais ce n'eſt non plus la fin vniuerſelle de Morale que la cité ou l'eſtat en eſt l'objet. Car s'il n'y auoit point d'eſtat ou de cité, l'homme viuroit-il ſans nulle fin au monde? Deuroit-il viure ſans nuls preceptes de moralité luy & ſa famille? Nos premiers peres en la loy de nature n'eſtant pas en nombre ſuffiſant pour faire vn eſtat ou vne cité deuoient-ils pourtant viure ſans nul reiglement de mœurs? Les habitans du pays d'Attique auant qu'ils ſe fuſſent rangez dans les murailles d'Athenes à la perſuaſion de Theſeus, viuans dans des meſchantes bourgades ſans forme d'eſtat ordonné, laiſſoient-ils pourtant d'auoir quelque ciuilité & reiglement de mœurs tant en leur particulier qu'en la conduite de leurs familles? Nous liſons dans les hiſtoires des terres neufues qu'il y a certains peuples vers l'Orient, leſquels viuent ſans eſtat ny communauté ny loy ny magiſtrats ny police quelconque, chacun faiſant ſien ce qu'il occupe le premier: & changent ſouuent de ſeiour pour s'entretenir (à ce qu'ils diſent) en meilleure ſanté. Le terroir y eſt ſi plantureux qu'en quelque part qu'ils ſe logent: ils y trouuent ce qui eſt neceſſaire à la vie humaine ſans preſque point de peine. Mais nos predicateurs ne laiſſent pas pourtant de les inſtruire aux bonnes mœurs, à la vertu & à la religion Chreſtienne.

Plutar. in Theſeo.

Les anciens ont attribué ceſte loüange à Saturne d'auoir le premier retiré les hommes d'vne vie brutale à la ciuilité, les appellant des profondes foreſts & cauernes où ils ne viuoient que de glands de fraizes ſauuages, de racines, de meſchantes herbes & autres triſtes alimens; pour les r'allier enſemble en vne bonne ſocieté qu'il leur reſtablit des loix & les rangea à vne loüable maniere de viure. Mais ce n'eſt pas à dire que demeurans ſeparez & en leur brutalité, eſtans hommes & par conſequent raiſonnables, ils ne fuſſent touſiours capables d'inſtruction aux bonnes mœurs pour eux & pour leurs familles, ſans s'aſſembler en gros dans vn eſtat & ſans conſiderer le bien de la ſocieté ciuile.

III. Les perſonnes meſmes qui meinent volontairement vne vie ſolitaire, ores qu'elles ſe dient auoir renoncé au monde & à la vie actiue pour vaquer entierement à la contemplation, ſi ne peuuent-elles viure dans le monde ny eſtre ſi aſſiduës à leurs meditations qu'il ne leur faille ſouuent retourner dans la vie actiue ſoit pour leur viure & veſtemens, ſoit pour les autres neceſſitez humaines. Ioinct que pour viure honneſtement & decemment en ceſte ſolitude meſme, ils ſe doiuent ſeruir de ceſte partie de la Morale que les Grecs appellent *Monaſtique*: d'autant quelle donne les preceptes de bien & heureuſement viure à part ſoy à chacun des hommes. Ne faut-il pas qu'ils meinent vne telle vie que non ſeulement elle ne ſoit pas ſcandaleuſe, mais auſſi exempte de tout ſoupçon de ſcandale?

IV. Ainſi donc les autres deux parties de la Morale, qui ſont la Monaſtique, & l'Oeconomique peuuent ſubſiſter & demeurer en pied ſans la Politique. Et partant ny l'obiect ny la fin de celle-cy ne peuuent eſtre

estre l'object & la fin vniuerselle de la Morale, ains ceste obiect est tel que nous auons deduit au chapitre precedent, & la vraye fin c'est le souuerain bien que l'homme peut esperer ou receuoir en ceste vie actiue. Car les actions humaines estant l'obiet vniuersel de la Morale, & icelle n'enseignant à les reigler & composer à l'honnesteté & bien-seance que pour nous faire bien & heureusement viure, il s'ensuit clairement que la fin vniuerselle de la Morale c'est le souuerain bien, la felicité ou beatitude.

V. Or ce souuerain bien est de deux sortes: l'vn qui consiste en la vie actiue, l'autre en la contemplatiue & la contemplation se subdiuise encore en celle de ceste vie, & en celle de la vie future. I'ay enseigné ailleurs quelle est la vie actiue, & quelle la contemplatiue, & laquelle des deux est la plus excellente: & sera disputé encore cy-apres. Quant au souuerain bien de la vie future en laquelle nous esperons de contempler & voir Dieu non pas par ænigmes & ombrages, comme en ce monde, mais (ainsi qu'escrit l'Euangeliste) tel qu'il est, & en luy toutes choses auec vne perfection indicible & incomprehensible, cela, dy-ie, estant de la consideration du Theologien ie n'en traicteray point icy, afin de ne mesler & confondre les choses sacrées auec les prophanes. Mais du souuerain bien de la vie actiue i'en discourray amplement au liure suiuant.

Au traité des causes de la vie & de la mort, & cy-apres au liu. 6. ch. 12. Ioan. ep. 1. c. 4.

VI. Or apres auoir ainsi estably & l'objet & la fin de la Morale il faut venir à ce qui est de la definition tant du nom que de la chose mesme. Commençons donc par celle du nom que les Grecs appellent proprement *Etymologie*.

De l'etymologie de ces mots Morale & Ethique.

CHAP. IV.

Sommaire.

I. *L'Etymologie precede la definition de la chose.* II. *L'Etymologie du mot* Morale, *& les diuerses significations de ces mots*, mœurs & coustume. III. *Par les mœurs il faut entendre des loüables habitudes.* IV. *Etymologie du mot* Ethique. V. *Pourquoy ceste discipline n'est aussi bien appellée* Intellectuelle *que* Morale. VI. *La Morale traicte des vices par accident.*

I. LEs noms estant les marques ou signes des choses, l'ordre naturel requiert que nous interpretions les noms auant que definir les choses, d'autant que cela apporte beaucoup de lumiere à l'intelligence des choses mesmes, notamment quand les noms sont artificiels & imposez par les hommes sçauans selon la nature des choses.

II. Pour obseruer donc ceſt ordre en noſtre subiet auant que passer outre à la definition de la Morale il faut sçauoir que son nom vient du mot Latin *Mores*, que nous disons aussi en François *Mœurs*. Or ce mot de *Mœurs* est homonymie & s'estend aux habitudes tant bonnes que mauuaises & tant du corps que de l'ame contractees & acquises par actions frequentes, que nous appellons encore d'vn autre mot propre *Coustumes*. Mais d'ailleurs le mot Latin *Mores* & le François *coustumes* signifie aussi les loix non escrites de quelque peuple ou communauté approuuées & confirmées par vn long vsage & practique, telles qu'estoient celles des Lacedemoniens. Et cõbien qu'elles soient redigées par escrit, elles sont neantmoins appellées droit non escrit, par ce que leur

leur force ne despend point de l'escriture, ains de l'vsage receu de longue main du consentement de tout vn peuple.

III. Mais laissant ce discours aux Iurisconsultes, nous obseruerons icy que *Morale* vient donc des mœurs: toutefois que quand nous disons la Morale, ou la philosophie ou discipline des mœurs nous restreignons l'homonymie de ce nom aux mœurs qui regardent seulement l'ame & sont conformes à la vertu: par le continuel exercice de laquelle nous acquerons ces bonnes & loüables mœurs, coustumes ou habitudes, changeant mesmes en mieux ce qui pouuoit estre de mauuais en nostre naturel, comme qui apprinoiseroit à la longue vn animal sauuage, ou dompteroit vn cheual farouche. C'est ainsi que Socrates se glorifioit d'auoir corrigé son mauuais naturel & moderé l'inclination naturelle qu'il auoit à la volupté. De là nous auons tiré ce prouerbe assez vulgaire, que la coustume est vne seconde nature.

IV. Et d'autant donc que cela se fait par frequentes actions & par l'exercice & vsage ordinaire, les Grecs ont fort proprement appellé les mœurs, ἤθη ἀπὸ τοῦ ἔθους, d'vn mot qui signifie vsage & coustume, ainsi que le Philosophe mesme remarque: & de ce mot *éthos* est deriué celuy *d'Ethique*, c'est à dire *Morale*. *Aristot. c. 1. lib. 2. Eth. Nicom.*

V. Quelqu'vn me demandera icy bien à propos pourquoy est-ce que ceste *discipline n'est aussi bien* appellée *Intellectuelle* que *morale*, veu qu'elle traicte des vertus intellectuelles comme des Morales, & que les intellectuelles estant mesmes plus excellentes & plus nobles il semble que la denominaison deuoit estre plustost prise d'elles que des Morales. A quoy il faut respondre que les vertus intellectuelles ne sont pas proprement ny directement de l'objet de ceste di-

ſcipline, ains ſeulement la prudence en tant que c'eſt la reigle & le niueau des vertus morales : de ſorte qu'en traictant de celle-là en ceſte qualité on traicte auſſi legerement des autres eſpeces pour mieux les diſtinguer les vnes des autres.

VI. Or combien qu'en la Morale qui ne taſche qu'à reigler toutes nos actions au niueau de la vertu, ſoit auſſi traicté des vices qui ſont des mœurs mauuaiſes & corrompuës: ſi eſt-ce que cela n'eſt que par accident & pour les mieux diſcerner de la vertu en les oppoſant l'vne à l'autre. Car ſouuent nous ſommes deceus au choix du vice & de la vertu, le vice ayant vne grande apparence d'icelle : comme quand la temerité eſt parangonnée à la vaillance, car elle à l'apparence de ceſte vertu plus que la vertu meſme, & de meſme de la prodigalité comparée à la liberalité. Mais la Morale nous apprend à deſcouurir ces fauſſes apparences. Tout ainſi donc que la Logique traicte des Sophiſmes & argumens captieux, non que ce ſoit ſon but, ains pour apprendre à les deſcouurir & nous en deffendre : ainſi la Morale traicte des vices non pour nous induire à les ſuiure, ains pour nous en deſtourner en deſcouurant la ſaleté & l'ordure dont ils tachent noſtre ame.

Cela ainſi ſommairement obſerué touchant l'etymologie & ſignification du mot, venons à la definition ou deſcription de la choſe meſme.

Qu'eſt-ce que Morale.

CHAP. V.

Sommaire.

1. *Qu'eſt-ce que Morale.* 11. *Son genre eſt* Philoſophie. 111. *Sa difference* 1. *d'auec les ſciences contempla-*

templatiues. IV. *Autre difference.* V. *Que toutes sortes de personnes sont capables du souuerain bien.* VI. *Qu'il est fort mal-aisé de bien & heureusement viure en ce monde.*

Diuers autheurs donnent diuerses definitions de la Morale : mais il nous sera bien aisé d'en colliger vne bien asseurée de ce que nous auons dit cy-deuant touchant le subjet & la fin d'icelle. La Morale donc est vne Philosophie qui nous apprend à bien reigler nos actions par la raison & les composer à l'honnesteté & bien-seance pour bien & heureusement viure en tous les ordres & estats de la vie ciuile en tant qu'il se peut en ce monde. I.

Or combien que ceste definition ou description soit assez claire, si est-ce que pour oster toutes doubtes aux esprits moins forts ie la veux reprendre & parcourir toutes les parties d'icelle. Premierement donc ie prends pour le genre de la Morale ces mots, *vne philosophie* : d'autant que la Philosophie en general estant diuisée en theoretique & practique, c'est à dire en contemplatiue & actiue, celle-cy n'est autre que la Morale, celle-là comprend toutes les sciences qui ont pour leur but la cognoissance & non l'action, comme la Metaphysique, la Physique & les Mathematiques. II.

En second lieu ces mots, *à bien reigler nos actions par la raison & les composer à l'honnesteté & bien-seance*, tiennent lieu de difference tant pour distinguer la Morale des sciences contemplatiues que des arts illiberaux : de ceux-cy parce qu'ils n'enseignent point à reigler les mœurs, ains donnent seulement des preceptes & des reigles des mestiers : celles-là parce qu'elles ne consistent III.

point en action, ains seulement en contemplation.

IV. Pour le troisiesme ces mots qui suiuent, *pour bien & heureusement viure*, marquent encore vne difference entre la Morale & toutes autres disciplines tant speculatiues que factiues: d'autant que celles-cy se proposent quelque ouurage à faire: celles-là se proposent la cognoissance de leur objet, & la Morale ne tend qu'au souuerain bien par les actions honnestes & vertueuses.

V. Pour le quatriesme ces mots, *en tous les ordres & estats de la vie ciuile*, seruent pour monstrer que nous ne definissons pas icy seulement, vne partie de la Morale, ains generalement toutes ensemble soubs le genre commun de Morale, laquelle regarde l'institution de tous les ordres & conditions des hommes. Car comme il n'y a si petit animal, si petite plante, ny mesme vn grain de sablon qui ne serue à l'accomplissement de l'vniuers. Ainsi n'y a-il pas vn seul homme en vn Royaume, republique ou autre sorte de gouuernement, qui ne soit membre de la communauté & societé humaine. Et partant il faut que par sa bonne instruction & selon ses forces & facultez il y contribuë quelque chose: & en ce faisant qu'il meine suiuant sa condition vne vie heureuse.

VI. Pour le cinquiesme & dernier ces mots, *en tant qu'il se peut en ce monde*, se rapportent à ces autres precedens, *pour bien & heureusement viure*: & les ay adioustez pour la derniere piece de la susdite definition auec bonne raison: combien que la pluspart des Maistres l'ayent ou obmise, ou bien oubliée en donnant la definition de la Morale. Car par cela ie veux monstrer qu'à grand' peine peut-on en ce monde

de parfaitement bien & heureusement viure, veu que (comme les sainctes escritures nous enseignent, & l'experience le confirme) les plus gens de bien y sont ordinairement les plus affligez, & que mesme les plus contens y trouuent mille mescontentemens & mille douleurs pour vn plaisir. Mais pour le moins l'homme prudent & bien instruit en la Morale est capable de se consoler parmy les plus grandes desolations, & sur tout estant Chrestien il mespriſe toute sorte d'aduersité par vne constance inuincible fondée sur l'esperance & asseurance d'vne plus heureuse vie. C'est pourquoy les saincts martyrs se sont offerts de tout temps auec allegresse, ioye & chants de consolation aux plus cruels supplices que la rage des infideles pouuoit inuenter.

La definition de la Morale ainsi exposée il faut venir à sa diuision.

De la diuision de la Morale.

CHAP. VI.

Sommaire.

I. *Opinion* I. *& plus ancienne touchant ce subjet.* II. *Opinion moderne distinguant la Morale en Theoretique & Practique.* III. *Que ces deux opinions sont aucunement soustenables.* IV. *Raison pour la seconde qui est preferable à l'autre.* V. *Opinion de l'autheur que la Morale a trois parties, la Monastique, l'Oeconomique & la Politique.* VI. *Qu'est-ce qu'il faut entendre par la Monastique.* VII. *Comment l'homme est consideré en son particulier sans relation au public.* VIII. *Qu'il a neantmoins de la Morale.* IX. *Le salut de l'ame est inestimable.* X. *Precepte Chrestien pour ceux qui viuent en solitude.* XI. *Precepte de Ciceron.* XII. *La difference qui est entre vn homme de bien & vn bon citoyen.*

XIII. *Que le public a intereſt que chacun viue bien en ſon particulier.* XIV. *Que la Morale Theoretique eſt plus excellente que la Practique.*

I. *Euſtat. in Præm. Phyſic. Alcin. c. 4. de doct. Plat.*

DE pluſieurs opinions touchant la diuiſion de la Philoſophie Morale, i'en trouue deux les plus celebres : l'vne ancienne receuë tant entre les Peripateticiens qu'Academiciens, qui en ont fait trois parties : la premiere regarde les mœurs d'vn chacun de nous en particulier : la ſeconde l'œconomie ou reiglement de la famille : la troiſieſme la police ou reiglement de la choſe publique.

II. *Picolom. c. 8. introduct. in Philoſ. moral.*

L'autre opinion eſt nouuelle & moderne : laquelle diſtingue premierement la Morale en celle qui enſeigne les principes & preceptes generaux touchant le ſouuerain bien & la vertu, & conſiſte en cognoiſſance, & en celle qui met en œuures ces meſmes preceptes, & par ainſi conſiſte ſeulement en action : tellement que celle-cy peut eſtre appellee *practique*, & celle-là *theoretique* : & la practique eſt encore ſubdiuiſee par la pluſpart des modernes en deux parties, c'eſt à ſçauoir en l'Oeconomique & en la Politique.

III. Pour moy ie penſe que l'vne & l'autre eſt aſſez receuable & a pour ſes fauteurs & autheurs des perſonnages ſignalez, & me ſemble qu'il ſeroit aiſé de les deffendre : toutefois la moderne eſt la plus aſſeurée & meſmes fondée ſur l'ordre que le Philoſophe a gardé en traictant de la Morale. Car auant que diſcourir de l'Oeconomique & Politique il a donné les principes & preceptes moraux en general pour les appliquer apres à chaque partie.

IV. D'ailleurs elle eſt auſſi fortifiée de la raiſon. Car la Morale eſtant vne ſcience qui enſeigne à guarir les maladies de l'ame, il eſt bien à propos qu'on y obſerue

obſerue pour le moins ce qui ne peut eſtre obmis en celle qui traicte de la guariſon des maladies corporelles. Comme donc nul ne peut exceller en celle-cy ſans auoir cognoiſſance des preceptes & principes vniuerſels auant que de venir à la practique & exercice. Ainſi en celle-là on ne ſçauroit faire progrez ny receuoir le fruit d'icelle ſans la cognoiſſance des preceptes moraux. Car comme enſuiura-on la vertu ſi l'on ne ſçait que c'eſt que de vertu, en quoy elle conſiſte & comment il la faut diſcerner du vice, qui en a ordinairement l'apparence?

Mais quoy qu'en cela i'approuue beaucoup plus la ſeconde opinion que la premiere, ſi la trouué-ie manque en ce qu'elle retranche de la Morale la premiere partie de la diuiſion ancienne touchant la moderation de nos paſſions & reiglement de nos actions particulieres: tellement que de toutes les deux i'en voudrois faire vne bonne, diſtinguant premierement toute la Morale ſuiuant l'opinion des modernes en deux eſpeces, c'eſt à ſçauoir en la Theoretique, qui contient les preceptes generaux & les principes touchant la vertu & le ſouuerain bien: & en la Practique, qui enſeigne de les mettre en vſage: & apres cela il faut ſubdiuiſer celle-cy en trois parties ſuiuant l'ancienne opinion: la premiere en celle qui regarde la moderation des mœurs & reiglement des actions de chacun de nous en ſon particulier, laquelle nous appellerons d'vn mot propre, *Monaſtique*: la ſeconde qui regarde la famille, *Economique*: la troiſieſme, qui concerne l'eſtat ou le public, *Politique*. V.

Or par la Monaſtique il ne faut pas entẽdre vne maniere de vie ſolitaire telle que celle des hermites ou de ceux qui ont renoncé au monde & à la ſocieté humaine, VI.

Matth. 16. Luc. 9. maine, voire à eux-mesmes, suiuant le conseil diuin: mais bien (comme i'ay desia dit) ceste partie de la Morale practique qui nous apprend à reigler nos actions particulieres & priuées.

VII. Et pour mieux conceuoir ceçy il faut sçauoir que chaque personne est considerée en deux sortes, ou simplement à part soy & sans relation à la communauté & au public ou bien en tant que c'est vn membre de la communauté. En la premiere consideration, quand bien ce seroit vn hermite, il a neantmoins besoin de la Morale: d'autant qu'il faut qu'il viue, mesmes en sa solitude, vertueusement & honnestement. Car comme les personnes solitaires sont plus subiettes aux tentations du malin esprit, aussi faut-il qu'elles sçachent les moyens d'y mieux & plus vigoureusement resister en domptant & surmontant les passions desreiglées de l'ame.

VIII. Ainsi donc l'homme solitaire a tousiours partie à combattre, c'est à sçauoir soy-mesme. C'est pourquoy l'Apostre disoit qu'il ressentoit en soy vne loy repugnante à la loy de Dieu: & pour ceste mesme raison les Philosophes tiennent que la plus grande victoire que l'homme puisse obtenir, c'est en se surmontant soy-mesme, c'est à dire en soubsmettant & captiuant si prudemment la sensualité à la raison que celle-cy demeure la maistresse. C'est ce que chantoit tresbien vn poëte Latin en ces termes.

Ad Rom. c. 7.

Ouidius.

Plus fort est celuy là qui luy-mesme se dompte,
Que celuy qui vainqueur ses ennemis surmonte
Les forçans dans leurs forts: & par dessus cela,
La vertu des humains iamais ne s'esleua.

IX. D'ailleurs à parler chrestiennement il ne faut pas auoir tant de consideration du bien public que le salut de l'ame n'aille deuant toutes choses. Car (cõme

le

le Fils de Dieu a dit de sa propre bouche que sert-il de gaigner tout le monde & faire perte de son ame? que sçauroit donner l'homme en recompense de son ame? *Matth. 16. Marc. 8.*

Voilà donc comment toutes nos actions priuées doiuent estre conformes à la vertu encore qu'elles soient inutiles au bien public: & le plus asseuré precepte pour cela c'est que nous nous comportions en toutes nos actions secrettes & priuées de mesmes que si nous les faisions en public & à la veuë de tout le monde attendu que si elles sont cachées aux hommes, elles sont neantmoins manifestes & à Dieu & aux Anges que nous deuõs auoir en toute reuerence. X. XI.

Ciceron donne vn autre precepte que i'approuue fort, c'est que nous deuons estre tels que nous voulons estre estimez. Car il n'y a celuy si depraué (s'il n'est tombé en sens reprouué) qui ne vueille estre estimé homme de bien. *Cicero. 1. offic.*

En la seconde consideration l'homme estant pris pour vn citoyen & membre de l'estat ou communauté se doit conformer entierement aux loix & ordonnances publiques: de maniere que c'est autre chose estre homme de bien ou estre bon citoyen: ainsi que le Philosophe à sagement remarqué. Car l'vn regarde ses actions considerées en droict soy seulement, & l'autre au respect du puplic: de sorte que tel est homme de bien en priué qui est inutile au public, & tel fort vtile au public, qui est en son priué meschant homme. Tant y a qu'à l'vn & à l'autre & en toutes les deux considerations la Morale est neceſſaire. XII. *Aristot. c. 2. lib. 5. Eth. Nicem.*

D'ailleurs aussi combien qu'en vne famille se passent mille choses qui ne sẽblent auoir nul respect à la cõmunauté soit pour le mesnage, soit pour le plaisir & con- XIII.

& contentement : si est-ce que (comme disent tres-bien les Iurisconsultes) le public y a tousiours notable interest, afin que nul n'abuse de ses biens ny de son industrie: d'autant que les richesses de la cité ou de l'estat sont celles des particuliers, & que si les familles se perdent ou s'appauurissent, c'est autant affoiblir la cité ou en diminuer son lustre : ny plus ny moins que le corps humain demeure imparfaict ou d'autant incommodé si quelque membre en est retranché ou deuient paralytique.

XIV. Reste encore à sçauoir sur ce subjet laquelle des deux est la plus excellente partie de la Morale, ou la Theoretique & cognoissance de la vertu morale, ou celle qui consiste en l'action ? sur laquelle question il y auroit beaucoup à disputer problematiquement : toutefois parce que nous traicterons amplement vne pareille question cy-apres, ie diray seulement icy que la resolution la plus asseurée est que la Theoretique excelle sur la Practique, quoy que l'action soit la fin du Philosophe moral suiuant la doctrine du Philosophe : & la raison principale de cela est que sans la cognoissance precedente les actions ne seroient iamais bien reiglées: d'autant que la vertu estant voisinée des deux extremitez vicieuses, vn ignorant prendroit facilement le vice pour la vertu mesme, comme il arriue trop souuent que le vulgaire grossier estime vaillans les hommes temeraires liberaux les prodigues, mesnagers les auares. Tout ainsi donc qu'vn excellent ingenieur, bien qu'il ne face qu'ordonner & prescrire aux autres ce qu'ils ont à faire, est neantmoins plus à estimer que ceux qui mettent la main à l'œuure: ainsi la vertu Morale qui nous conduit à la cognoissance de la vertu est sans doubte plus à priser que celle qui est purement actiue.

Au li. 6. chap. 12.

Aristot. cap. 5. lib. 10. Ethic. Nicom.

Or

Or puis que nous nous sommes proposez d'enseigner les preceptes de la Morale par vn ordre analytique, commençant par sa derniere fin qui est le souuerain bien, il faut dire au precedent quelque chose du bien en general.

Du bien en general.

CHAP. VII.

Sommaire.

I. *Qu'est-ce que Bien, & quelle son affection ou condition en la Morale.* II. *Que le bien ne peut estre defini par aucun genre superieur.* III. *Comment il est dit que toutes choses appetent le bien.* IV. *Du bien apparent.* V. *L'appetit interne appartient à la Physique.* VI. *L'appetit externe à la Morale.* VII. *L'homme est plus enclin au mal qu'au bien.* VIII. *Response à vne objection precedente.* IX. *Autre response & pourquoy les damnez sont obstinez en leurs pechez.* X. *Seneque & Plotin ont mal à propos impugné la definition du Bien donnée par Aristote.* XI. *Quelles sont nos actions deliberatoires.*

I.

COmbien que i'aye discouru assez amplement en ma Metaphysique du Bien ou Bonté & de ses conditions & proprietez, si est-ce que retombans icy en mesme subjet (quoy qu'en autre cõsideration) ie ne puis euiter d'en dire encore, voire redire quelque chose. Commençant donc par la definition ie dy que le Bien est ce que toutes choses appetẽt. Laquelle definitiõ est dõnee en pareils termes par le Philosophe tout au cõmencement de ses Morales: & comprend en peu de mots nõ pas tãt l'essence du biẽ que la cõditiou, affection ou proprieté qui sert le plus à nostre discours. Car la vraye definition du bien est *ce qui est accompli en sa nature*: mais ceste definitiõ est pl^e adue-

Au chap. 12. 13. & 14. du liure 4.

Aristot. c. 1. lib. 1. Ethic. Nicom.

Plato in Gorgia. Aristot. c. 6. lib. 1. Ethia. Nic. & c. 1. lib. 1. magn. Moral.

aduenante au Bien comme proprieté transcendante: & icy nous ne le considerons pas en ceste qualité: ains comme objet de nostre volonté, en tant que c'est le but & la fin où tendent toutes nos actions & en ceste consideration le Philosophe a dit apres Platon que tout bien est aimable, appetible & souhaitable & (s'il faut ainsi parler) choisissable de soy & de sa nature.

II. Or pour mieux entendre ceste description du Bien ie remonstre premierement qu'en icelle il n'y a point de genre certain comme il seroit requis en vne parfaicte definition & mesmes en toute description essentielle: mais il ne se peut icy d'autant que le bien estant vn des genres transcendans receuant conuersion reciproque auec l'estant, il n'a nul genre au dessus de luy par lequel il puisse estre ny defiy ny descrit: non pas que nous le considerions icy comme transcendant à la maniere des Metaphysiciens: mais tant y a qu'estant tel il ne peut estre defiy par nul autre genre.

III. En second lieu ces mots, *ce que toutes choses appetent*, meritent exposition. Car il ne faut pas entendre par là que chaque chose appete toute sorte de bien: ains que tout ce qui est appeté & desiré de quelque chose que ce soit, est bien: mais au demeurant que chaque chose à ses appetits ou desirs bandés à diuerses sortes de bien, non pas generalement à toutes ensemble.

IV. Pour le troisiesme il faut obseruer que le bien est icy considere non pas seulement) en soy, & comme vrayement bien, mais aussi tout tel qu'il semble estre en apparence à celuy qui l'appete. Car plusieurs appetét le mal qui leur est en objet soubs l'apparence du Bien. Soit donc vrayement Bié, soit Bien

appa-

apparent, il est tousiours appeté comme Biẽ & soubs l'espece de Bien. Tout ainsi que celuy lequel voyant vne piece de plomb dorée, la prenant pour du vray & pur or, la desireroit aussi comme or & auec pareille conuoitise que si c'estoit du vray or.

Pour le quatriesme & dernier, il faut remarquer que l'appetit est de deux sortes, l'vn inné ou interne, l'autre estranger ou extrait d'ailleurs. L'appetit inné est de trois sortes, naturel, sensitif & intellectif: qui se trouuent tous trois en l'homme seul, les deux premiers és bestes, & le seul premier és plantes, ainsi que i'ay enseigné au liure 8. de ma Physique. V.

L'appetit estranger est ceste action appetitiue, ce desir lequel esmeu & pousé par vne cognoissance precedente se porte à son obiet, comme l'amour à la beauté, l'ambition aux honneurs, l'auarice aux richesses mondaines & caduques: & c'est de ceste sorte d'appetit que nous parlons icy, lequel (comme i'ay desia touché cy-deuant) tend tousiours au bien quoy que ce soit vn bien apparent, faux & trompeux: ce qui est conforme à la doctrine du Philosophe. VI. *Aristot. c. 2. lib. 8. Eth. Nic. & lib. de com. animal. motu: & c. 3. lib. 2. Polit.*

Or c'est la mauuaise & corrompuë inclination de l'homme qui fait qu'il prefere le plus souuent le bien apparent au vray bien, lors mesmement qu'il se le presente comme plus delectable aux sens ou plus vtile à la vie. C'est pourquoy le Prophete disoit: *les sens de l'homme dés sa ieunesse sont enclins au mal*, c'est à dire à ce qui est vrayement mal encore qu'il le prenne pour Bien: & le Comique Latin presque en mesmes termes, *que nous sommes tous plus enclins à la volupté qu'au trauail.* Mais ayant amplement agité en ma Metaphysique ceste question, à sçauoir mon si on peut apporter le mal & mesmes le non- VII. *Gen. 8.* *Terent. in Andria.* *Au li. 4. chap. 16.*

estre & impossible, ie veux seulement proposer icy vne obiection prise de la Theologie, c'est à sçauoir que les damnez s'obstinent extrememem au mal & au peché qu'ils sçauent neantmoins estre mal & peché sans auoir nulle repentance de l'auoir commis, ains retenant tousiours la mauuaise volonté de le commettre, s'ils pouuoient à l'imitation des diables. Et partant non seulement le Bien, mais aussi le mal est appeté & desiré.

VIII. A ceste objection il y a double response. L'vne que nous ne considerons pas icy le bien qu'en tant que c'est l'object de l'appetit en ceste vie non en la future, encore que la definition precedente du bien se puisse estendre tant à la vie future que presente: car en l'vne & en l'autre le bien retiendra tousiours ceste proprieté essentielle d'estre appetible ou desirable.

IX. L'autre response est que les hommes damnez s'obstinent à l'imitation des demons au mal & au peché, parce qu'ils sçauent bien que cela est desplaisant à Dieu, & enragez cõtre la Majesté diuine, il leur semble que ceste obstination au mal leur sert de vẽgeance, laquelle cõme bien apparent est extrememẽt agreable aux hommes corrompus, quoy qu'en effect ce soit la passion la plus desagreable à Dieu: lequel se l'ayant reseruée priuatiuement à toutes creatures l'homme n'en peut vser sans estre coulpable de leze majesté diuine, comme celuy-là le seroit de leze majesté humaine qui s'attribueroit les prerogatiues que le Roy a particulierement reserué à sa personne.

X. Au demeurant ie sçay bien que les philosophes Academiciens & Stoïciens n'approuuẽt point la susdite definition ou description du Bien que i'ay rapporté d'Aristote, & particulierement Seneque & Plotin l'ont condamnée: Seneque soustenant que

Seneca ep. 119. Plotin. Enne. 9. li. 7. c. 19.

nous

nous appetons souuent le mal aussi tost que le Bien: mais il a eu sa responſe par la diſtinction du vray Bien & du bien apparent. Plotin diſant que ceſte definition n'exprime pas entierement & ſuffiſamment la vraye & propre eſſence du Bien: & dit vray: mais (comme i'ay auſſi remonſtré dés le commencement) le Philoſophe n'a pas tant defini à ce propos le bien que deſcrit les conditions d'iceluy en tant que c'eſt le but & la fin de toutes nos actions deliberatoires.

XI. Ie dy de nos actions deliberatoires, c'eſt à dire que nous faiſons aueç conſeil & deliberation precedente, pour les diſtinguer de nos actions legeres que nous faiſons bien ſouuent ſans y auoir penſé au precedent: tellement qu'elles partent de nous comme des pierres qui nous eſchapperoient de la main & s'en iroient frapper quelqu'vn outre noſtre volonté. Celles-cy donc n'ont pour but non plus le bien que le mal: mais és actions que nous faiſons aueç tant ſoit peu de conſeil nous propoſons touſiours quelque ſorte de bien ou vrayement bien ou pour le moins apparent.

Voilà donc qu'eſt-ce que bien & quelles ſes proprietez, conditions ou affections ſelon le ſubiect que nous traictons, mais il en faut encore rapporter les diſtinctions & diuiſions pour vne plus claire & plus parfaite intelligence.

Diuiſion & diſtinctions du Bien.

Chap. VIII.

Sommaire.

1. *Diſtinction ou diuiſion 1. du Bien en vray & apparent. 11. Diſtinction 2. en Bien diuin, metaphyſique, phyſique & moral: & comme le bien diuin comprend toute*

sorte de grace tant eternelle que temporelle. III. *De la grace donnee gratuitement.* IV. *De la grace qui opere choses agreables à Dieu.* V. *La grace temporelle est comme l'effect de l'eternelle.* VI. *De la grace preuenant & efficace.* VII. *Que selon Dieu toutes ces graces ne sont qu'vne.* VIII. *Du bien metaphysique.* IX. *Du Bien physique.* X. *Du Bien moral.* XI. *La 3. distinction du Bien en celuy qui l'est de soy ou par participation.* XII. *La 4. en celuy qui est honneste, vtile & delectable.* XIII. *Que l'honneste comprend en soy les autres deux.* XIV. *La 5. diuision des Biens en ceux de l'esprit, du corps & de la la fortune.* XV. *La 6. en biens exterieurs & interieurs.* XVI. *La 7. en ceux qui sont seulement à desirer & ceux qui sont à desirer & loüer tout ensemble.* XVII. *La 8. est de Ciceron, en ceux qui nous attirent par leur seule dignité, ou par leur fruit, ou par tous les deux ensemble.* XVIII. *La 9. selon Pythagoras faisant dix sortes de choses bonnes & autant de mauuaises.* XIX. *La 10. distinction du Bien est en celuy qui assouuit nostre volonté, & celuy qui la laisse encore alterée.*

I. LE bien ou bonté reçoit plusieurs distinctions & diuisions: entre lesquelles ie choisiray celles qui me sembleront les plus aduenantes à nostre subiet, encore qu'il faille redire quelque chose de ce que i'en ay dit en la Metaphysique. La premiere donc & la plus generale diuision du Bien est qu'il est vrayement Bien ou seulement apparent, ainsi que i'ay deduit au chapitre precedent.

II. En second lieu nous distinguons le bien en celuy qui est diuin, metaphysique, physique & Moral. Le Bien diuin comprend toutes les graces qui nous sont donnees ou infuses de Dieu, lesquelles sont distinguees par les Theologiens en plusieurs sortes. Car outre que ce que nous auons mesme de bonté naturelle

relle peut estre generalement appellé grace de Dieu ou se rapporter à icelle: neantmoins à parler plus proprement la grace est vn don de Dieu sur-naturel: & se diuise en eternelle & temporelle. La grace eternelle est celle par laquelle les esleus de Dieu sont predestinez de toute eternité pour iouir de la gloire & felicité eternelle. La grace temporelle est distinguée derechef en celle qui nous est donnée de Dieu gratuitement & celle qui opere des choses aggreables à Dieu. Toutefois il faut obseruer que toute grace est donnée gratuitement de Dieu, autrement (comme dit l'Apostre) elle ne seroit pas grace, ains recompense: mais pour distinguer l'vne espece de l'autre les Théologiens ont attribué le nom du genre à l'vne espece à deffaut de nom propre, ainsi qu'a obserué le Cardinal Bellarmin: ou bien plustost c'est qu'auec l'vne nos œuures sont concurrentes, & à l'autre il n'y a rien que de la part de Dieu. *Paul. Rom. c. 11.* *Bellar. de gratia & lib. arbitr.*

III. La grace donnée gratuitement de Dieu est donc celle à laquelle ny nos œuures ny mesmes nostre foy n'est concurrente, comme le don de Prophetie, l'infusion des sciences ou des langues, la reuelation des mysteres diuins & autres semblables sans que nous y contribuyons nostre trauail.

IV. La grace qui opere choses aggreables à Dieu est encore subdiuisée en celle qui est permanente ou habituelle, & celle qui est appellée grace d'aide speciale. La grace permanente contient les habitudes infuses de Dieu, comme la foy, l'esperãce & la charité. La grace de l'aide speciale est celle par laquelle Dieu nous excite à faire des œuures qui surmontent les forces de la nature, comme les miracles des Saincts.

V. Or la grace temporelle est comme l'effect de

Ad Rom. cap. 8. l'eternelle. Car (comme dit le meſme Apoſtre) ceux que Dieu a predeſtinez il les a appellez, & ceux qu'il a appellez, il les a iuſtifiez.

VI. Et de ceſte belle ſentence de l'Apoſtre nous pouuons colliger encore vne autre diſtinction des graces diuines. Car par la predeſtination eſt ſignifiée la grace que nous auons appellé eternelle: par l'appel que nous diſons plus communément *Vocation*, eſt entenduë la grace preuenante, qui eſt comme vn preparatoire à la iuſtification: & par la iuſtification eſt remarquée la grace aſſiſtante ou efficace.

VII. Au demeurant il ne faut pas eſtimer que ſelon Dieu ce ſoient diuerſes graces, ains vne ſeule grace qui opere diuerſement à l'endroit de diuerſes perſonnes ſelon le bon plaiſir de Dieu: à laquelle neantmoins ſelon les diuers effects ſont attribuez des diuers noms.

VIII. Le Bien Metaphyſique eſt le Bien tranſcendant qui reçoit vne reciproque conuerſion auec l'eſtant, ainſi que i'ay amplemẽt diſcouru en la Metaphyſique, & toucheray encore en la diſtinction ſuiuante.

Au 1. liure.

IX. Le bien phyſique comprend tant ce qui eſt propre, vtile ou conuenant aux choſes naturelles: comme au feu d'eſtre en haut, à la terre d'eſtre en bas, aux oiſeaux d'eſtre en l'air, aux poiſſons d'eſtre en l'eau. Mais ce bien phyſique ou naturel reluit principalement és choſes qui ſont capables d'engendrer leur ſemblable, comme ſont les animaux & les plantes. Car par le moyen de telle perfection & faculté les eſpeces ſe conſeruent immortelles en la ſucceſſion des indiuidus & choſes ſingulieres.

X. Le bien moral n'eſt autre choſe que les vertus Morales & les actions vertueuſes & honneſtes.

XI. La III. diuiſion du Bien eſt qu'il eſt Bien eſſentiellement

lement & de soy, & en ceste sorte il conuient à Dieu seul, comme dit l'Euangeliste: ou seulemẽt il est Bien par grace & participation: & en ceste signification il conuient à toutes creatures en tant qu'elles sont. Car tout ce qui a estre est bon en tant qu'il est cela mesmes, c'est à dire en tãt que c'est vne chose accomplie selon sa nature. Ainsi vne mousche est aussi bõne en sa nature que l'elephant en la sienne. En ce sens le Prophete disoit que Dieu vid à la naissance du monde que toutes choses estoient bonnes: & ceste sorte de bien est celuy-là mesmes que nous appellons Metaphysique, parce qu'estant reciproque à l'estant il est de la consideration de la Metaphysique.

Luc. c. 18

Genes. c. 1.

La IV. diuision est prise du Philosophe distinguãt le Bien, non pas comme il est de soy, ains selon la relation qu'il a à l'homme, en celuy qui est honneste, vtile & delectable. L'honneste est celuy auquel l'appetit se termine, comme la vertu & la science. L'vtile est celuy qui sert de degré, & moyen pour paruenir à l'honneste, cõme les richesses pour fournir à la despense des estudes ou pour exercer la liberalité. Le delectable est cõioint auec la possession & ioüissance de la chose desirée, comme les honneurs où nous sommes paruenus par le moyen de nos merites.

XII.

Aristot. c. 3. lib. 2. Ethic. Nicom.

Or il est certain que l'honneste comprend en soy l'vtile & le delectable, quoy que ce soit à diuers respect. Par exemple, la charité enuers nostre prochain est vne action honneste, puis qu'elle est conforme aux commandemens de Dieu: elle est aussi vtile parce qu'estãt aggreable à Dieu il nous en promet vne recompense asseurée: elle est d'ailleurs delectable procedãt de bon cœur: car sans cela elle n'auroit pas non plus les qualitez precedentes, & ne seroit pas mesmes charité: d'autant que le merite & la loüange de nos actions est mesuré par la volonté.

XIII.

XIV. La V. diuiſion du bien eſt la plus commune & vulgaire entre les Philoſophes tant Academiciens que Peripateticiens, & regarde le ſubjet auquel le bien ſe trouue, ou duquel il deſpend. Car en ceſte conſideration les biens ſont diſtinguez en ceux de l'eſprit, du corps & de la fortune. Les biens de l'eſprit ſont comme les vertus & les ſciences. Les biens du corps ſont comme la ſanté, le bon temperament, la force, la beauté. Les biens de fortune ſont comme les threſors, les amples & reuenantes poſſeſſions, les dignitez, honneurs & autres richeſſes & vanitez mondaines, leſquelles eſtant ſubjettes au changement du temps & de la fortune, ſont proprement appellées biens de fortune.

Plato lib. de legib. Ariſtot. 5. lib. 1. Rhetor.

XV. La VI. c'eſt que le bien eſt externe & nous vient d'ailleurs, ou eſt interne & en nous-meſmes. Les biens qui nous viennent d'ailleurs ſont comme la nobleſſe, les amis, l'honneur, les richeſſes. Les biens qui ſont en nous conſiſtent en l'eſprit ou au corps ſuiuant la diſtinction precedente.

XVI. La VII. eſt que des biens les vns ſont à deſirer, les autres à deſirer & à loüer tout enſemble. A deſirer, comme ſont tous les ſuſdits biens du corps ou de la fortune: à deſirer & loüer enſemble, comme la ſeule vertu tant intellectuelle que morale.

XVII. La VIII. eſt de Ciceron qui diſtingue les biens en trois ſortes. La premiere eſt de ceux qui nous attirent à eux de leur propre force, non pour eſperance d'aucun profit, ains à cauſe de leur excellence & dignité, comme la vertu, la ſcience, la verité. La ſeconde de ceux qui nous attirent par l'eſperance du fruict & vtilité que nous en pouuõs perceuoir, comme les richeſſes de fortune. La troiſieſme qui participe des deux precedentes, ioignant la dignité de la

Cicero lib. 2. de inuent.

choſe

choſe meſme auec l'eſperance du profit, comme l'amitié & la bonne renommée.

La IX. eſt fondée ſur l'opinion de Pythagoras rapportée par le Philoſophe. Car Pythagoras diſtinguoit les choſes bonnes d'auec les mauuaiſes, & en mettoit dix d'vne part & autant de l'autre, ſuiuant la deſcription ſuiuante. XVIII.

Les dix choſes bonnes ſelon Pythagoras.	Les dix choſes mauuaiſes ſelon Pythagoras.
1 *Le finy,*	1 *L'infiny,*
2 *Le non-pair,*	2 *Le pair,*
3 *L'vn,*	3 *La pluralité,*
4 *Le dextre,*	4 *Le gauche,*
5 *Le maſle,*	5 *La femelle,*
6 *Le repoſant,*	6 *Le meu,*
7 *Le droit,*	7 *Le courbé,*
8 *La lumiere,*	8 *Les tenebres,*
9 *Le bien,*	9 *Le mal,*
10 *Le quarré.*	10 *La figure plus longue d'vn coſté.*

La dixieſme & derniere diuiſion c'eſt que le bien eſt tel, que la poſſeſſion d'icelluy aſſouuit entierement nos deſirs, ou les laiſſe encore alterez & non contents: & de ces deux ſortes de Bien, le premier eſt ſeul appellé *ſouuerain Bien, felicité ou beatitude:* & c'eſt à la conſideration de celuy-cy qui eſt le plus digne & le plus excellent de tous que la Morale s'arreſte comme à la derniere fin de toutes les actions humaines. XIX.

LE SECOND LIVRE DE L'ETIQVE OV MORALE.

Du Souuerain Bien.

CHAP. I.

Sommaire.

I. *Grande diuerſité d'opinions touchant le ſouuerain Bien.* II. *Propoſitions de l'Autheur.* III. *Trois queſtions ſur ce ſubjet.* IV. *Le ſouuerain bien conſiſte en la derniere fin.* V. *Que le nom de ſouuerain bien eſt tres-aduenant à la derniere fin.* VI. *Que toutes choſes naturelles ont vne derniere fin.* VII. *Il eſt prouué que l'homme en doit auoir auſſi.* VIII. *Autre preuue.* IX. *L'homme nay pour commander au monde inferieur & ſeruir Dieu.* X. *Les Anges ſont iouyſſans du ſouuerain Bien, qui eſt Dieu.*

I. LEs anciens Philoſophes ont eſté tous d'accord qu'il y auoit vn ſouuerain bien, felicité ou beatitude propre à l'homme : mais ils ont eſté ſi diſcordans touchant l'eſtabliſſement d'iceluy, que ſelon le deſnombrement que M. Varron le plus ſçauant des Romains en a faict il y a eu ſur ce ſubjet deux cens quatre vingts & huict opinions toutes differentes.

II. Or d'autant que c'eſt la choſe la plus excellente du mõde puis qu'elle merite le nom de ſouuerain Bien, qui ſeul peut aſſouuir tous les deſirs de l'homme : il eſt bien raiſonnable que nous trauailliõs ſi diligemment

ment à l'exacte recherche d'iceluy que nous ne prenions point l'ombre de ce Bien pour le Bien meſme, & qu'entre vn ſi grand nombre d'opinions nous puiſſions diſtinguer la verité, qui eſt vne ſimple d'auec tant d'erreurs qui ne ſont que des fauſſetez couuertes de raiſons apparentes.

Pour paruenir donc à vne parfaicte cognoiſſance du ſouuerain Bien de l'homme, il me ſemble qu'il faut reſoudre trois queſtions principales. La I. s'il y a quelque ſouuerain Bien, duquel l'hõme ſoit capable, tant en ceſte vie qu'en l'autre. La II. quelles ſont les conditiõs & proprietez inſeparables de ce ſouuerain bien, afin que par icelles nous puiſſions diſtinguer le vray ſouuerain bien d'auec celuy que les hommes tranſportez de diuerſes affections deſreiglees ſe ſont follement & legerement imaginez. La III. qu'eſt-ce que le ſouuerain bien de l'homme. III.

Pour la reſolution de la premiere queſtion il nous faut icy ramenteuoir comme par hypotheſe à la maniere des Mathematiciens, ce que nous auons touché au liure precedent, c'eſt à ſçauoir que toutes les actions deliberatoires des hommes, (car les actions legeres & inconſiderees ſont inconſiderables en ce ſubjet) tendent à certaine fin: à laquelle il faut neceſſairement que l'appetit humain (par lequel i'entends toute ſorte de deſir & volonté, pour l'eſtendre à l'energie du mot Grec *órexis*) ὄρεξις. s'arreſte ou ne s'arreſte pas, c'eſt à dire qu'il ſoit content & aſſouuy par la poſſeſſion & iouyſſance du bien acquis, lequel il s'eſtoit proposé pour la fin de ſon action, ou qu'il ne ſoit pas content, ains deſire & recherche encore quelque autre choſe. S'il ne s'y arreſte point, s'il n'eſt pas encore content ny ſon deſir aſſouuy: ce n'eſt pas là ſa derniere fin, IV.

ains

ains seulement vne fin moyenne pour paruenir à la fin derniere. Si au contraire il s'y arreste, s'il est parfaitement content & entierement assouuy, c'est là sa derniere fin: laquelle n'est autre chose que ceste felicité, beatitude ou bon-heur, que les Philosophes & mesmes les Theologiens appellent fort proprement *souuerain Bien.*

V. Ce nom, dy-ie, luy est tres-aduenant & tres-propre: d'autant que si toute fin est bonne (à tout le moins en apparence) la derniere fin, à laquelle toutes les autres tendent & se terminent, sera tres-bonne au souuerain degré: & si elle est bonne au souuerain degré, elle merite le nom de souuerain bien: & si elle contente & assouuit tous nos desirs elle est encore digne du nom de bon-heur, felicité & beatitude.

VI. Or il est de necessité qu'il y ait vne derniere fin des actions humaines: autrement nostre appetit seroit frustré, & l'autheur de la nature, qui est Dieu & la nature mesme (lesquels, comme dit le Philosophe, ne font rien en vain) le nous auroient donné en vain s'il n'auoit point de fin à laquelle il se peut arrester: veu mesmes que non seulement les animaux irraisonnables, mais aussi les choses insensibles ne sont point priuees ny frustrees de leur fin naturelle. Car tous les animaux (excepté l'homme) se contentent de leur estre, terminans leur appetit à leur viure: & les choses insensibles s'arrestent en leur lieu naturel, les pesantes en bas, les legeres en haut, selon que les elemens superieurs, ou inferieurs predominent en elles.

Aristot. c. 4. lib. 1. de cælo.

VII. Toutesfois il ne faut pas inferer de cela que les bestes & choses insensibles soient aussi capables du souuerain Bien. Car il ne s'ensuit pas de dire, Le souuerain

uerain bien consiste en la derniere fin, partant tout ce qui a vne derniere fin est capable du souuerain bien : d'autant que le souuerain bien ne s'estend pas si largement que la fin derniere de toutes choses : & n'est propre qu'à celle qui meut l'appetit par vne cognoissance precedente, certaine & asseurée : laquelle ne peut proceder que de la faculté intellectuelle, accompagnée de discours: duquel l'homme estant seul doüé entre toutes les choses naturelles, il s'ensuit que luy seul est capable du souuerain bien. Car par la force & vertu de ceste faculté il preuoit & pouruoit à l'aduenir, & recerche les causes moyennes pour paruenir à ceste derniere fin qui le doit rendre heureux : tellement qu'il ne se contente pas seulement d'estre & de viure, mais il veut bien estre & heureusement viure : au lieu que tous les autres animaux (& moins encore les choses insensibles) n'ont qu'vne propension naturelle à la conseruation de leur estre, & s'arrestent communément aux choses presentes sans auoir nul ou bien petit ressentiment de l'aduenir.

VIII. D'ailleurs toutes les autres choses naturelles ont esté creées pour l'amour de l'homme, sont subiettes à l'homme, & à ceste cause se terminent à l'vsage de l'homme, soit pour sa nourriture, soit pour son vestement, soit pour son medicament, soit pour son plaisir mesme. Comment doncques pourroient-elles estre bien-heureuses auec ceste subjection & veu qu'elles se terminent à l'vtilité d'autruy par leur propre ruine? *Psal. 8.*

IX. L'homme au contraire est nay pour commander, & se termine en son propre souuerain bien, qui est Dieu : non pour l'vtilité de Dieu (car Dieu n'a besoin de rien) ains pour la sienne propre.

Et

Et quoy qu'il ſoit ſoubſmis à Dieu, ceſte ſubmiſſion eſt ſon regne, ſa domination, ſon empire. Car ſeruir Dieu c'eſt regner. Auſſi ne peut-il s'eſloigner du ſeruice de Dieu qu'il ne ſe ſoubſmette à quelque creature: & que par vne vile ſubmiſſion il ne ſe rende incapable de la vraye felicité.

X. C'eſt donc l'homme entre toutes les choſes naturelles, qui eſt ſeul capable du ſouuerain bien. Ie dy entre les choſes naturelles: car les Anges bien-heureux (qui ſont des choſes ſur-naturelles) en ſont capables & iouyſſans à eternité. Mais de Dieu qui eſt le createur des choſes naturelles & ſur-naturelles il faut dire qu'il eſt luy-meſme le ſouuerain bien non pas capable d'iceluy.

XI. Or ce n'eſt pas aſſez d'auoir monſtré que l'homme eſt capable du ſouuerain bien: mais attendu qu'il a deux vies; l'vne temporelle, l'autre qu'il attend à eternité apres le paſſage de ce monde en l'autre: il faut ſçauoir s'il peut eſtre heureux en toutes les deux, ou ſeulement en l'vne d'icelles.

Si l'homme peut eſtre heureux en ce monde & en l'autre.

Chap. II.

Sommaire.

I. *Opinion* 1. *que l'homme ne peut eſtre heureux en ce monde.* II. *Opinion* 2. *que l'homme ne peut eſtre heureux qu'en ce monde.* III. *Opinion* 3. *de Solon que la felicité doibt eſtre eſtimée apres la mort.* IV. *Refutation de la* 1. *opinion.* V. *La* 2. *eſt indigne de l'homme.* VI. *L'opinion de Solon combattuë par Ariſtote.* VII. *Elle peut eſtre deffenduë.* VIII. *Deux ſortes de vie & deux ſortes de ſouuerain bien.* IX. *Souuerain bien de la vie preſente.* X. *Souuerain bien de la vie future.*

Ceux

CEux qui ont le plus attentiuement conſideré la condition de l'homme pendãt les iours de ceſte vie temporelle, en laquelle il fait ſon entrée auec pleurs & gemiſſemens, la continuë auec trauaux, ſubiet à mille ſortes de maladies, à mille reuers de fortune, & mille ſortes d'encombriers & accidens inopinez, & la finir auec douleur & horreur: ont hardimẽt inferé delà qu'il eſt impoſſible que l'homme puiſſe eſtre heureux en ce monde: ains que le bon-heur & felicité ſe doibt entendre & attendre en la vie future. I.

D'autres au contraire ſe iettans à l'extremité oppoſée, mais tres-perilleuſe comme celle qui eſt propre aux athées, ont eſtimé que l'homme eſtant abſoluëment priné de ſon eſtre par la mort, c'eſt à dire que ſon ame mourant auec le corps ainſi que celle des autres animaux, toute ſorte de bien & de felicité s'eſteignoit en luy, ſans eſperance ny apparence d'aucun bien futur: & que partant ſi l'homme ſe peut promettre quelque eſpece de bon-heur il faut que ce ſoit pendant ceſte vie: & delà encore ont tiré vne autre tres-pernicieuſe conſequence, que ceſte felicité ou ſouuerain bien de l'homme conſiſte en la volupté de ceſte vie temporelle. II.

Il y a encore vne opinion moyenne de laquelle Solon eſt dit eſtre l'autheur: lequel ſouſtenoit que perſonne ne deuoit eſtre eſtimé heureux auant ſon decez: non pas qu'il entendiſt parler du ſouuerain bien de la vie future: ains ſur le ſubiet de la felicité de ce monde il diſoit que la verité & certitude d'icelle dependoit de l'eſtat auquel on mouroit, de maniere que ſi la vie n'eſtoit cloſe par vne heureuſe fin, la loüange des actions paſsées eſtoit eſteinte: & n'y ayant homme ſi heureux qu'il ceſſe eſtre III.

estre asseuré d'estendre sa felicité iusqu'à la fin de sa vie: aussi ne peut-il estre dit vrayement & certainement heureux qu'il n'ait terminé sa vie sans aduersité & reuers de fortune. C'est pourquoy il se mocqua de Crœsus Roy de Lydie de ce qu'il s'estimoit estre heureux pour auoir des thresors plus grands que nul autre Monarque de son temps. Et ceste opinion de Solon a esté bien receuë presque de toute l'antiquité tant entre les Philosophes, que Theologiens, Poëtes, Historiens & Orateurs: mais particulierement Ouide l'a chanté en ces termes dorez.

Herodot. lib. 1. Sophocl. in Tyndar. Euripid. in Androm. Basil. in Psal. 1. Auson. in Ludo. Ouid. 3. Metam.

Pour iuger sainement de la felicité,
Il faut le dernier iour de ceste vie attendre,
Car auant le trespas on ne sçauroit apprendre,
Que l'homme soit heureux & sans aduersité.

Et de cela fait foy l'exemple de Polycrates tyran de Samos, lequel n'ayant iamais receu nul reuers de fortune, quoy qu'il l'eust tentée, mesme lors qu'il ietta dans la mer vne bague de grand prix, laquelle il trouua le lendemain dans vn poisson dont on luy fist present: neantmoins il fust en fin honteusement pendu.

IV. Il faut maintenant examiner les trois opinions precedentes: & puis ie viendray à la resolution de la question proposée. Quant à la premiere donc certes les raisons en sont tres-fortes, & l'experience & l'espreuue de la plus part des hommes les rend tres-certaines. Car à grand' peine s'en trouuera-il vn seul en tout vn siecle qui puisse viure si heureusement qu'il ne ressente quelque sorte d'affliction pendant sa vie & ne se recognoisse humain, c'est à dire d'vne condition foible & subjette à mille sortes de miseres. Mais la conclusion en est vn peu trop brusque niant absolument que l'homme

l'homme puisse estre heureux en ce monde. Car nous pouuons bien dire que cela est tres-difficile & tres-rare, mais non pas du tout impossible: & quand bien par le denombrement des plus heureux hommes du monde il ne s'en trouueroit pas vn parfaictement heureux: encore ne faudroit-il pas inferer delà qu'il n'en y peust auoir nul autre: d'autant que cela peut arriuer lors qu'il plaira à Dieu, sans aucune repugnance de nature: & quand on dispute philosophiquement on ne considere pas ce qui se trouue particuliere ment en l'indiuidu, mais ce qui peut estre en l'espece & en la nature vniuerselle.

V.

La seconde opinion n'est propre qu'aux hommes athées & brutaux tout ensemble: lesquels sont plus dignes d'estre punis par le feu que combatus par raison: veu que destruisans la dignité de l'homme qui consiste principalement en l'immortalité de l'ame, ils le veulent associer aux bestes.

VI.

La troisiesme opinion est rudement impugnée par le Philosophe. Car (dit-il) si apres la mort quelqu'vn peut estre estimé heureux pour l'auoir esté pendant la vie, il s'ensuit que l'ayant esté auant sa mort, il pouuoit estre dit heureux au temps qu'il l'estoit: d'autant que (suiuant les preceptes des Logiciens) si vne enonciation touchant les choses passées est vraye, elle l'a esté de necessité autrefois en temps present. Par exemple, s'il est vray de dire que *Cæsar a esté vaillant*, il a esté vray quelquesfois de dire, *Cæsar est vaillant*. Ainsi donc s'il est vray de dire apres la mort de quelqu'vn, *il a esté heureux*, il s'ensuit de necessité qu'on a peu dire autres-fois vrayement, *il est heureux*. Et partant l'opinion de Solon est contradictoire en soy-mesme, parce que si nul ne pouuoit estre dict heureux qu'apres la mort il ne

Ari. c. 10. l. 1. Ethic.

l'auroit pas auſſi eſté pendant ſa vie : & toutesfois il ne nioit pas qu'il n'y peuſt auoir quelqu'vn heureux en ceſte vie, mais il ne vouloit pas qu'il fuſt eſtimé tel qu'apres ſa mort.

VII. Ceſte raiſon du Philoſophe eſt à la verité tres-ſubtile & inuincible. Toutefois ſi l'opinion de Solon eſt entenduë ciuilement elle peut eſtre excuſée & defenduë. Car il differoit apres la mort le iugement qu'on pouuoit faire du bon-heur de quelqu'vn, à cauſe de l'incertitude des euenemens futurs : comme s'il euſt voulu dire que l'homme peut bien eſtre heureux en ce monde, mais que le iugement ne s'en peut faire aſſeuré qu'apres ſa mort. Ainſi le Philoſophe meſme accorde que de deux propoſitions contradictoires du temps à venir l'vne ou l'autre eſt neceſſairement vraye : toutefois que nous ne pouuons pas determiner laquelle des deux c'eſt auant l'euenement, à cauſe de l'incertitude d'iceluy: comme *le Roy vaincra ou ne vaincra pas ſon ennemy.*

Ariſt. de Interpret.

VIII. Ces trois opinions ainſi examinées, il me ſemble que la reſolution de la queſtion propoſée ſe doit prendre de cette diſtinction : c'eſt que comme il y a deux ſortes de vie, il y a auſſi deux ſortes de ſouuerain bien, l'vn eſt temporel, lequel nous nous propoſons en cette vie, & y paruenons tres-difficilement & tres-rarement, à cauſe de tant d'excellentes & riches conditions qui y ſont requiſes, ainſi que nous dirons au chapitre ſuiuant.

IX. Toutesfois autrement faut-il iuger de ce ſouuerain bien ſelon la Philoſophie Morale, autrement ſelon la Theologie. Car le ſouuerain bien Moral eſt vn ramas & comble de tous biens en la vie ciuile, ainſi que nous deduirons cy-apres : & ſelon la Theologie non ſeulement ceux qui ſont moralement

ment heureux, ioincte encore la vraye foy à la moralité : mais encor' & pluſtoſt ceux qui ſemblent les plus mal-heureux au monde & qui endurent toute ſorte de perſecution & affliction (pourueu que ce ſoit auec humilité & patience, & pour l'honneur & amour de Dieu) ſont predeſtinez à la felicité eternelle, ſelon la iuſtice preſente : & dés ce monde-cy portent le titre de bien-heureux, ſelon le iugement de Dieu manifeſté en l'Euangile : quoy que (comme ie viens de dire) ils ſemblent eſtre mal-heureux au iugement des hommes. *Mat. 5.*

X. L'autre ſorte de ſouuerain bien eſt celuy que nous attendons en la vie future : lequel eſt certain, immuable, ineſtimable, ſuffiſant de ſoy, comblé de tout bien, exempt de tout mal. De celuy-cy ſont capables tous les hommes : car tous ſont appellez à la poſſeſſion d'iceluy, comme nous aſſeure l'eſcriture ſaincte : mais ceux-là ſeuls en iouyront, deſquels les œuures ſeront coniointes à la foy. Ie ne veux pas icy repeter les preuues de l'immortalité de noſtre ame, pour monſtrer qu'elle eſt capable de ce ſouuerain bien, encore beaucoup plus que du precedent. Auſſi n'ay-ie que faire de diſputer icy contre les athées. Car ie les ay aſſez conuaincus ailleurs. Mais pour cette ſeconde eſpece de ſouuerain bien, ie n'en diray rien ſi ce n'eſt qu'il ne ſe peut exprimer de parole, ny conceuoir par l'entendement humain : c'eſt (diſoit l'Apoſtre) ce qu'œil n'a veu, ny oreille ouy, & iamais ne monta en la penſee de l'homme : car en vn mot, c'eſt Dieu meſme qui comprend en ſoy tous les biens, beautez & autres perfections, non ſeulement celles qui ſont en la nature des choſes, mais infinies autres ſoubs vne ſeule *1. Co. 6. 2.*

perfection qui luy eſt eſſentielle, ainſi que nous auons monſtré en la Metaphyſique. *Au ch. 5. du dernier liur.*

XI. Or d'autant qu'il y a pluſieurs erreurs touchãt l'eſtabliſſement du ſouuerain bien, leſquels nous pouuons facilement deſcouurir par le defaut des conditions & proprietez inſeparables d'iceluy: il faut ſçauoir quelles ſont ces conditions & proprietez, afin de diſtinguer le vray & ſouuerain bien d'auec celuy qui n'eſt qu'apparent & imaginaire.

Des conditions & proprietez inſeparables du ſouuerain bien.

CHAP. III.

Sommaire.

I. Cinq conditions du ſouuerain Bien. II. La 1. qu'il eſt ſouuerainement bon. III. La 2. qu'il eſt tres-parfait. IV. La 3. qu'il eſt tresbeau. V. La 4. qu'il eſt ſuffiſant de ſoy. VI. Comment il faut meſurer ceſte ſuffiſance. VII. La 5. condition qu'il eſt delectable. VIII. Les cinq ornemens que les ſuſdictes conditions apportent à l'ame.

I. IE trouue que le Philoſophe remarque pluſieurs conditions & proprietez du ſouuerain Bien, leſquelles peuuẽt eſtre reduites à cinq principales: d'autant que toutes les autres deſpendent de celles-cy, ou bien ont quelque analogie à icelles. Ces cinq conditions ou proprietez du ſouuerain Bien ſont, qu'il eſt tres-bon, tres-parfaict, tres-beau, tres-ſuffiſant de ſoy, & tres-delectable: leſquelles il faut icy prouuer luy eſtre aduenantes & inſeparables, comme elles ſont toutes enchaiſnées enſemble par vne liaiſon indiſſoluble. *Ari. c. 6. & 7. l. 1. Eth. Nic.*

II. Premierement donc le ſouuerain bien eſt tres-bon: d'autant que (comme i'ay deſia touché cy-deuant) toute fin eſtant bonne, il faut que la derniere

fin

fin à laquelle toutes les autres se terminent, soit la meilleure & la plus excellente de toutes: & celle qui excelle & surpasse en bonté toutes les autres est donc tres-bonne: & le souuerain bien ou beatitude estant tel, il est par consequent tres-bon.

En second lieu, s'il est tres-bon, il s'ensuit qu'il est tres-parfait. Car à ce qui est tres-bon rien ne peut estre adiousté: & cela est proprement tres-parfait, à quoy rien ne peut estre adiousté. III.

De là s'ensuit aussi qu'il est tres-beau: car puis qu'il n'y a rien à dire, il n'y peut auoir ny defaut ny deformité: ains vne beauté singuliere, laquelle est compagne inseparable de la perfection. IV.

Pareillement est-il aisé d'inferer de là que le souuerain bien est suffisant de soy. Car ce à quoy rien ne peut estre adiousté, & qui n'a nul defaut, n'a besoin de rien: & ce qui n'a besoin de rien est suffisant de soy. V.

Or ceste suffisance doit estre mesurée non seulement de la part du souuerain bien mesme & en tant que c'est sa nature d'estre suffisant de soy: mais aussi de la part de celuy qui le possede: de maniere qu'il soit si bien content qu'il ne desire rien outre cela, & que mesmes ceste suffisance s'estende à ses parens & amis. Car l'homme (comme dit tres-bien Ciceron) n'estant pas nay seulement pour soy, mais aussi pour ses parens & amis, & principalement encore pour son pays, il seroit plustost malheureux que bien heureux, s'il n'auoit le moyẽ de subuenir aux necessitez de ceux qu'il ayme & cherit, non pas iusqu'à vn nombre infiny: ains de ses plus proches parens, & de ceux auec lesquels il a contracté vne amitié estroite: laquelle doit estre reglée à certain nombre, ainsi que nous dirons cy-apres en son lieu. VI.

Cic. in orat. ad Quirit. post red. & in 4. Cati.

Au ch. 4. du liur. 7.

VII. Pour le regard de la cinquieſme condition, elle a pareillement vne liaiſon indiſſoluble auec les quatre precedentes. Car ce qui eſt tres-bon, tres-parfait, tres-beau & ſuffiſant de ſoy, que peut-il eſtre que plaiſant & delectable? Quel obiet ſçauroit-on s'imaginer plus agreable que celuy qui a les conditions ſuſdictes? D'ailleurs les choſes qui peuuent entierement aſſouuir nos deſirs ſont les plus aymables, & les plus aymables ſont ſans doubte agreables & delectables. Le ſouuerain bien donc eſtant celuy qui aſſouuit parfaitement nos deſirs, eſt vrayement agreable & delectable.

VIII. Voila les cinq principales conditions ou proprietez du ſouuerain bien chacune deſquelles contribue quelque riche ornement ou rare contentement à celuy qui iouyt de ceſte beatitude. Car la bonté arreſte à ſoy l'ame: la perfection l'accomplit: la beauté la decore: la ſuffiſance l'aſſouuit: & le plaiſir la reſiouyt. Que ſi toutes ces conditions ne ſe rencontrent enſemble, & ne ſont concurrentes en ce qui eſt proposé pour ſouuerain bien, ce n'eſt pas vrayement le ſouuerain bien: ainſi que nous pourrons iuger par l'examen des opinions erronees touchant ce ſubiet.

La refutation des erreurs, touchant l'eſtabliſſement du ſouuerain Bien.

CHAP. IV.

Sommaire.

I. L'ordre proposé en ce chapitre. II. Les diuerſes opinions touchant le ſouuerain bien procedent des diuerſes affections. III. Trois conditions de perſonnes diuerſement affectionnees. IV. Contre l'opinion d'Epicure. V. Que le ſouuerain biẽ ne peut cõſiſter en la volupté ſenſuelle. VI. Opinion

de

de ceux qui ont estably le souuerain bien en l'honneur, és dignitez, és richesses, en la santé, ou en la vertu. VII. *Qu'il ne peut consister en l'honneur.* VIII. *Ny és dignitez.* IX. *Ny és richesses de fortune.* X. *Ny en la santé.* XI. *Touchant la vertu il faut vser de distinction, & la resolution en est remise au chapitre suiuant.*

CE seroit chose trop ennuyeuse & inutile ensemble de m'amuser à refuter tous les erreurs des anciens touchant l'establissement du souuerain bien, veu que (comme i'ay remarqué cy-deuant) par le denombrement de M. Varron il y a en cela deux cens quatre vingts & huict diuerses opinions: mais pour y garder quelque bonne methode i'ensuiuray en cela, comme en plusieurs autres choses, le maistre de la methode, Aristote, lequel a reduit toutes ces opinions à trois chefs principaux. I.

Il est donc ainsi que les diuerses conditions des hommes apportent diuerses affections & desirs: & de la diuersité des affections procede apres la diuersité des opinions touchant le souuerain bien & beatitude que les hommes se proposent. II.

Or ces conditions sont principalement de trois sortes. La premiere de ceux qui n'ont soucy que de leurs plaisirs & voluptez sensuelles. La seconde de ceux qui sont attachez & bandés aux affaires du monde. La troisiesme, de ceux qui preferent le repos & la contemplation à la vie actiue. III.

Quant à ceux de la premiere opinion (laquelle i'ay desia touché cy-deuant) ils ne meritent pas tant d'estre cõbatus par raison, puis qu'ils reglent leur appetit à celuy des animaux irraisonnables, que d'estre punis comme coulpables de la dignité humaine, qui doit loger ses affections aux biens eternels de l'ame, IV.

non pas à la sensualité qui nous est commune auec les bestes brutes. Aussi ceste sale opinion n'a esté receuë que de ceux qui ont estimé que nostre ame fust mortelle auec le corps de mesmes que celle des autres animaux: & de ces esprits brutaux le plus renómé entre les anciens Grecs a esté Epicure du nom duquel ses sectateurs ont esté denommez Epicuriens.

V. Que s'il faut encore payer de quelque raison ces ames irraisonnables, comment est-ce que le souuerain bien se peut trouuer en la volupté corporelle & sensuelle, laquelle s'euanoüit presque en vn moment, ou si on la veut continuer affoiblit le corps & attriste l'ame, de maniere que soit à manger, soit à boire, soit aux choses veneriennes, la volupté se terminant en tristesse & en quelque incommodité (bien souuent en des maladies mortelles) elle ne merite point en nulle façon le nom de bien: tant s'en faut que ce soit le souuerain bien des hommes.

VI. Ceux de la seconde opinion ont diuersement estably le souuerain bien suiuant leurs diuers desseins & affections. Car les vns ne trauaillans au monde que pour acquerir de l'honneur & de la reputation: les autres des dignités pour cómander: & d'autres encore ahannans apres les richesses de fortune ont estimé que cela mesme à quoy ils aspiroient si ardemment, estoit le souuerain bien de l'homme. Aucuns cósiderant que tous autres biens sont peu aggreables & l'vsage d'iceux presque inutile sans la santé, ont soustenu que la santé estoit le souuerain bien de l'homme: comme font aussi ordinairement ceux qui sont affligés de quelque griefue & fascheuse maladie. Car la priuation nous fait beaucoup plus priser le bien que la ioüissance. Peu recognoissans qu'il n'y a rien de si recommandable & permanent que

la

la vertu & qu'elle sert grandement au progrez des affaires du monde, se faisant honorer mesmes aux meschans malgré eux, ont creu qu'en icelle consistoit vrayement le souuerain bien des hommes.

VII. Or quoy que ceste 2. opinion ne soit point brutale comme les precedentes, si est-ce qu'elle ne rencontre que d'vn costé seulement ce qui est du souuerain bien, encore y faudra-il adiouster d'autres conditions. Car premierement l'honneur & la bonne reputation ne peuuent estre le souuerain bien de l'homme: d'autant que le souuerain bien doit estre tellement propre à celuy qui le possede qu'il ne depende point de la volonté ou de l'opinion d'autruy. Car autrement il seroit si fresle, si changeant & si inconstant qu'il tiendroit incessamment le possesseur en transe & en crainte de le perdre. Or est-il que l'honneur & la reputation dependent de la volonté & opinion d'autruy. Car quelque merite qui soit en nous, si on ne nous veut honorer ny tenir en bonne reputation, nous n'en pouuons receuoir que du regret: comme il arriue le plus souuent que les personnes les plus honorables sont les moins honorées & les plus mespriſables sont les plus prisées, ou par l'enuie, ou par le iugement depraué des hommes. C'est pourquoy le Philosophe dit tres-bien que l'honneur est en l'honorant non pas en l'honoré. Car encore bien qu'vn homme ait en soy le merite & le subjet de l'honneur: si est-ce que cela despend de la volonté d'autruy que l'honneur qu'il merite luy soit deferé. D'ailleurs ce qui est desiré pour quelque autre fin n'est point la derniere fin: & partant n'est pas aussi le souuerain bien. Or l'honneur & la bonne renommée sont desirez pour vne autre fin, c'est à sçauoir pour

Arist. c. 5 l. 1. Ethic. Nicom.

eſtre en eſtime & en authorité parmy les hommes, & pour la loüange du monde. Le ſouuerain bien ne peut donc eſtre eſtably en l'honneur & bonne renommée.

VIII. En ſecond lieu nous pouuons deſtruire preſque par meſmes raiſons l'opinion de ceux qui conſtituent la felicité des biens de fortune : comme és dignitez, és threſors, és amples poſſeſſions & grands reuenus. Car tout cela eſt ſouhaité pour vne autre fin. Les dignitez pour commander & auoir de l'eminence ſur les autres : l'or, l'argent, les amples poſſeſſions & grands reuenus, pour en faire nos vſages, pour en achepter ce qui nous duit, pour enrichir nos heritiers & laiſſer ceſte memoire de nous à la poſterité d'auoir eſté grands meſnagers & perſonnes prouidentes. Ioinct que la felicité eſt incompatible auec le continuel ſoucy & inquietude, qui ſont pourtant des paſſions inſeparables de ceux qui aſpirent aux dignitez & richeſſes de fortune : car ils ont de la peine à les acquerir, crainte en les poſſedant, & douleur en les perdant.

IX. Mais de toutes les paſſions celle qui domine le plus en eux c'eſt ceſte ſoif ardante : ceſte hydropiſie inextinguible de les accroiſtre. Car qui eſt le magiſtrat, le gouuerneur, le monarque qui ſoit content de ſa iuriſdiction, de ſon gouuernement, de ſon empire ? Non : tout le monde n'aſſouuiroit non plus leur ambitieuſe vanité & vaine ambition que celle d'Alexandre : & ne s'en trouuera pas vn qui ne ſoit & enuieux & enuié : enuieux de la bonne fortune de ceux qui luy ſont ſuperieurs ou eſgaux : enuié des eſgaux ou des inferieurs : & les plus grands ſont en plus grand peril & viuent touſiours en crainte. C'eſt pourquoy ils ſont continuellement enuironnez des gardes

gardes & des satellites, ausquels ils commettent leur vie & souuent la perdent de leur main ou par leur perfidie. Mais qui est celuy si gorgé de richesses qui n'en desire encore d'auantage & qui n'ahanne tousiours apres auec plus de trauail, de soucy & de chagrin que ceux qui sont les plus indigens ? Comment peut-on donc establir le souuerain bien en ces choses-là, desquelles on n'est iamais assouuy & content ? Et apres tout encore comment peut-on appeller souuerain bien ce qui est plus commun aux meschans qu'aux gens de bien, attendu que ceux-cy les mesprisent & ceux-là les recherchent?

X. Quant à la santé, veu qu'il est tout notoire qu'on ne la desire pas pour l'amour d'elle-mesme simplement, ains pour viure auec plus de contentement, & pour pouuoir ioüir des autres biens: & que d'ailleurs on peut estre miserable & malheureux ioüissant d'vne entiere & parfaicte santé : il s'ensuit que la felicité ne peut consister en icelle.

XI. Pour le regard de la vertu soit morale ou intellectuelle (mais la morale est plus propre à ce subjet) il faut vser de distinction. Car si quelqu'vn se propose la vertu pour vne autre fin, comme pour en estre estimé & honoré parmy les hommes ou pour estre esleué en quelque dignité : cela se faisant pour vne autre fin, non pour l'amour de la vertu mesme, ce ne peut estre le souuerain bien, puis que (comme il a esté desia monstré) le souuerain bien est la derniere fin à laquelle toutes les autres se rapportent & terminent. Si au contraire on se la propose pour l'amour d'elle-mesme, il faut derechef distinguer, si c'est la vertu comme habitude, ou si par la vertu on entend les actions vertueuses.

tueuſes. Les Stoiciens tenoient que la vertu comme habitude eſt le ſouuerain bien: les Peripateticiens au contraire, que ce ſont les actions vertueuſes. Sur quoy ils vſent d'vn grand conflict de raiſons les vns contre les autres: deſquelles nous choiſirons les principales, commençant par celles des Stoiciens.

Les raiſons des Stoiciens contre les Peripateticiens touchant le ſouuerain bien.

Chap. V.

Sommaire.

Dix raiſons des Stoiciens ſont rapportées & dreſſées en forme de ſyllogiſme, pour monſtrer que le ſouuerain bien conſiſte en la vertu comme habitude, non és actions vertueuſes, ainſi que tiennent les Peripateticiens.

LEs Stoiciens donc pour la confirmation de leur opinion preſuppoſoyent treſbien, que comme l'entendement eſt perfectionné & content par la cognoiſſance des choſes qu'il conçoit & entend, ainſi la volonté eſt perfectionnée par la vertu: laquelle la diſpoſe ſi bien qu'elle ne s'encline qu'aux choſes decentes & honneſtes: & l'homme reſſentant en ſoy ceſte parfaicte diſpoſition par laquelle toute la repugnance & reſiſtance des appetits deſreglez eſt retranchée de l'ame, il demeure tres-content en ſoy-meſme & vrayement heureux. Ceſte doctrine a eſté dignement traictée de pluſieurs, & particulierement de nouueau par Monſ. du Vair premier Preſident d'Aix en ſon diſcours de la Philoſophie Morale des Stoïques. C'eſt pourquoy ie ne m'y eſtendray pas plus auant, ains rapporteray concisément & en Logicien les plus preſſantes raiſons, par leſquelles ceſte opinion eſt deffenduë & confirmée contre les Peripateticiens.

La

La I. Il n'y a que l'homme de bien qui puisse estre heureux : & l'homme de bien & l'homme vertueux estant vn mesme : il s'ensuit qu'il n'y a que l'homme vertueux qui puisse estre heureux. Or l'homme vertueux est tel à cause de la vertu comme habitude: la felicité doncques consiste en la vertu comme habitude. I.

La II. Le souuerain bien perfectionne tous les autres biens que nous possedons:or cela est propre à la vertu comme habitude; d'autant que sans icelle tous les autres biens sont plustost dommageables qu'vtiles. Il faut donc establir le souuerain bien en icelle. II.

La III. Le souuerain biẽ est stable & permanent: il faut donc que s'il consiste en la vertu,ce soit comme habitude,laquelle est perdurable, non és actions qui passent legerement & soudain, & sont tres-muables & changeantes. III.

La IV. Le souuerain bien est tousiours vtile & de sa nature & à ceux qui le possedent. Or cela est propre à la vertu comme habitude d'estre bonne & vtile de soy & à celuy qui la possede : & non aux actions vertueuses lesquelles sont bien souuent dommageables à leur autheur:comme il arriua à Socrates,Aristides,Phocion,Camillus,Ciceron & autres. Doncques de souuerain bien doit plustost consister en la vertu comme habitude,qu'és actions vertueuses. IV.

La V. Le souuerain bien doit estre suffisant de soy & non indigent des choses externes: laquelle proprieté ne conuient point aux actions vertueuses,lesquelles on ne peut produire sans des moyens externes:mais bien à la seule habitude de la vertu, qui n'a besoin d'aucune chose externe pour sa perfection. C'est doncques en icelle qu'il faut loger le souuerain bien de l'homme. V.

La

VI. La IV. despend presque de mesme principe que la precedente : c'est que si le souuerain bien de l'homme consistoit és actions vertueuses, non en l'habitude de la vertu, il ne conuiendroit pas à l'homme selõn sa nature, ains selon les biens externes, par le moyen desquels il y paruiendroit, veu que sans iceux il ne peut produire des actions vertueuses: par exemple, sans la santé & la force du corps, il ne peut faire de grands exploits de vaillance: ny se monstrer liberal, sans auoir des richesses. Or ce seroit vne absurdité de dire que l'homme ne puisse par sa nature posseder le souuerain bien, puis que c'est le dernier object de la volonté reglée. Il ne faut donc point establir le souuerain bien ês actions, ains en l'habitude de la vertu.

VII. La VII. Le souuerain bien, selon l'opinion mesme des Peripateticiens, consiste és biens de l'ame. Or les habitudes de la vertu sont les plus excellens biens & plus riches ornemens de l'ame : c'est donc en icelles que doit estre logé le souuerain bien de l'homme.

VIII. La VIII. Les actions vertueuses despendent de la vertu. Si donc la felicité consiste en icelles, elle doit encore à plus forte raison estre establie en la vertu mesme, qui en est la source & le premier acte.

IX. La IX. Si le souuerain bien consiste és actions vertueuses, c'est ou de toutes les vertus ensemble, ou successiuement des vnes apres les autres. Ce ne peut estre de toutes ensemble: d'autant que nul ne les peut exercer toutes en mesme temps : si c'est successiuement, la felicité de l'homme sera semblable à vn Prothée, ou Cameleon : d'autant qu'elle changera à tous coups de face, comme il est certain que les actions de diuerses vertus & mesme d'vne mesme vertu sont differẽtes entr'elles, & les vnes moins excel-

excellentes que les autres. Ce qui seroit vne absurdité trop grande, laquelle n'arriue pas si le souuerain bien est logé en la vertu mesme comme habitude. Car comme de la bonne disposition de toutes les humeurs resulte le temperament auquel consiste la santé corporelle: ainsi dés habitudes de la vertu, resulte vn singulier contentement auquel consiste la felicité humaine.

Telles & plusieurs autres semblables raisons sont alleguées des Stoïques, & mesmes par aucuns Academiciens pour la confirmation de leur doctrine. Maintenant il faut ouyr celles des Peripateticiens, d'vn grand nombre desquelles i'en veux choisir tout autant que i'en ay rapporté pour les Stoïques.

Les raisons des Peripateticiens contre les Stoïques, auec la resolution de leur controuerse.

CHAP. VI.

Sommaire.

Depuis le 1. *nombre iusques au* X. *sont compriſes dix raiſons pour l'opinion des Peripateticiens, ſouſtenant que le ſouuerain Bien conſiſte és actions vertueuſes, non en l'habitude de la vertu.* XI. *Conciliation des deux opinions.* XII. *Que tout bien examiné celle des Peripateticiens eſt preferable.* XIII. XIV. XV. *Reſponſe aux argumens des Stoïciens.*

APres auoir rapporté les raisons des Stoïques, touchant l'establissement du souuerain bien, il faut deduire celles des Peripatetiques. I.

La premiere donc est telle: Le bien & perfection de toute sorte de personnes est estimé & mesuré par leurs œuures & actions; ainsi vn bon peintre est dit tel parce qu'il peind bien, & vn bon chantre parce qu'il chante bien. Il faut donc que le souuerain bien de l'homme, qui luy est le plus propre & auquel

il

il aſpire le plus, luy ſoit attribué à cauſe de ſes actiõs plus excellentes, c'eſt à ſçauoir celles qui ſont conformes à la vertu. Et ceſte raiſon ſera encore ci-apres plus eſtenduë en expoſant la definition du ſouuerain bien de la vie actiue.

II. La II. Le ſouuerain bien eſt vtile non ſeulement de ſa nature & à celuy qui le poſſede, mais auſſi à d'autres. Or la vertu ſans l'action eſt fort peu vtile à celuy qui en eſt doüé & tout à faict inutile aux autres. Car que ſert-il d'eſtre doüé de quelque vertu ſi on ne faict nul acte vertueux? Que ſert-il d'eſtre vaillant ſi on eſt caſanier? Que ſert-il qu'vn Preſident ſoit bon iuſticier s'il n'exerce point ſa charge? Toute la loüange de la vertu (dit ſagement Ciceron) conſiſte en l'action. C'eſt pourquoy Platon eſcrit auſſi que la poſſeſſion des biens ſans l'vſage eſt inutile. Mais ie veux dire de plus que l'homme vertueux eſt coulpable & digne de reproche s'il ne rend teſmoignage de ſa vertu par des actions frequentes. Il faut donc eſtablir le ſouuerain bien en l'action, non en l'habitude de la vertu.

Cicer. 1. offic.

III. La III. Le ſouuerain bien eſt touſiours accompagné de ioye & de plaiſir. Or la ioye & le plaiſir reſultent des actions vertueuſes non pas de l'habitude de la vertu: c'eſt donc là qu'il faut loger la felicité humaine.

IV. La IV. Le ſouuerain bien eſt parfaict: & rien ne peut eſtre adiouſté à ce qui eſt parfaict. Or à l'habitude peut eſtre adiouſtée l'action pour perfection d'icelle. La vertu donc comme habitude ne peut eſtre le ſouuerain bien.

V. La V. Si le ſouuerain bien conſiſtoit en la nuë habitude de la vertu, vn homme qui dormiroit & ſeroit aſſoupi du ſommeil d'Endymion, ſeroit neantmoins

moins bien-heureux, pourueu qu'il fust vertueux, quoy qu'il ne fist aucune action vertueuse: ce qui est trop absurde. Or celuy qui ne fait nul acte vertueux est semblable à vn homme endormy ou pire encore à cause de son oisiueté ou parce qu'il s'applique à la malice. Ce n'est donc pas en la nuë habitude de la vertu qu'il faut constituer le souuerain bien, ains ès actions vertueuses.

La VI. Si le Souuerain bien consistoit en l'habitude de la vertu vn homme affligé & bourrelé de toute sorte de tourment, pourueu qu'il fust vertueux seroit neantmoins heureux au milieu de son malheur, qui est vne contradiction manifeste. VI.

La VII. Le bien est d'autant meilleur qu'il est plus communiqué: car sa nature est d'estre diffusif & communicable de soy-mesme. Or c'est par l'action qu'il est communiqué. C'est donc par l'action qu'il faut estimer & mesurer le bien de la vertu. Et partant si le souuerain bien consiste en icelle c'est par le moyen de l'action. VII. *Dionys.*

La VIII. Le souuerain bien est desirable pour l'amour de soy, non pour autre fin. Or la vertu est desirable pour l'action comme la vaillance pour vaincre les ennemis: la temperance pour surmonter les affections desreglées. Partant la vertu comme habitude ne peut estre le souuerain bien, ains plustost l'action vertueuse. VIII.

La IX. Si la felicité humaine consiste en la vertu comme habitude, ou elle produit cette felicité, ou bié elle est vne mesme chose auec elle. Si elle est cause de la felicité, ce seront deux relatifs & partant opposez: de sorte que l'vne ne pourra consister en l'autre. Si au contraire elles sont vne mesme chose ensemble, pourquoy est-ce que les Stoiques tiennét qu'il est IX.

souuent expedient à l'homme vertueux de se deffaire & meurtrir soy-mesme comme firent Caton d'Vtique, Brutus & autres qui estoient en cét erreur? Car si la vertu est le souuerain bien, c'est mal fait de la destruire par vne action violente & contre nature: veu que la mort destruit toutes les habitudes morales: Si au contraire ceste action est meilleure, il s'ensuit donc suiuant l'opinion des Peripateticiens que le souuerain bien consiste plustost és actions vertueuses qu'en la vertu mesme.

X. A ceste opinion est entierement conforme la doctrine Chrestienne, qui nous apprend que la foy sans les œuures est morte: que nous serons guerdonnez selon nos œuures: & mesmes honore du titre de bien-heureux dés ce monde-cy ceux qui y viuent en gens de bien & vertueusement. Car il n'y a que ceux qui combattent legitimement (dit l'Apostre) qui soyent couronez: & ceux-là qui veulét participer à la beatitude sont obligez d'obseruer les diuins preceptes: c'est à dire (à parler moralement) viure vertueusement. Le loyer des habitudes morales (dict le Philosophe) c'est seulement la loüange: mais le guerdon de l'action vertueuse c'est l'honneur, lequel estant le plus grand de tous les biens externes est au dessus de la loüange: bien que la loüange suiue aussi les actions vertueuses. Si donc tout bien merite sa recompense, & que l'action vertueuse merite vne plus grande recompense que l'habitude, il s'ensuit que c'est vn bien plus excellent: & si l'vne ou l'autre doibt estre le souuerain bien, c'est sans doubte la plus excellente. Voilà les principales raisons des Peripateticiens. Maintenant il faut voir s'il est possible de les concilier auec les Stoïques.

Iacob. c. 2. *Matt. 16.* *Mat. 2.* *2. Ti. c. 2.* *Ari. c. 7. l. 4. Ethi. Nicom.*

XI. Ceux donc qui taschent de concilier ces deux opinions

opinions qui semblent contraires disent que le souuerain bien consiste en la nuë habitude de la vertu comme en son fondement & premier acte : & en l'action vertueuse comme en sa derniere perfection & second acte. Ioint que les Stoïques s'estudians plus à la tranquillité de l'ame & preferans la vie priuee à la ciuile ne faisoient pas tant de cas de l'action que de l'habitude.

XII. Mais encore à parler absoluëment tout bien examiné & balancé l'opinion des Peripateticiens est la plus saine : d'autant que l'habitude sans l'action est vrayement inutile & degenere en oisiueté le plus sale de tous les vices: & l'action vertueuse, c'est à dire, selon les Peripateticiens, qui procede de la vertu (& mesmes quand ce seroit d'vne personne vicieuse) est touſiours bonne, vtile, agreable & honorable.

XIII. Au demeurant les raisons des Stoïques qui semblent le plus infirmer l'opinion des Peripateticiens se peuuent reduire à trois chefs principaux. Les vnes ne concluent si ce n'est que si le souuerain bien consistoit en l'action vertueuse, veu la difference & diuersité des vertus & des actions vertueuses, il ne seroit point stable, permanent ny vniforme : ains que celuy qui le possederoit seroit tantost plus heureux, tantost moins. Mais telles raisons ne sont rien contre la doctrine Peripatetique : d'autant que pour rendre vn homme bien-heureux il suffit qu'il se monstre vertueux aux occasions qui s'en offrent, en exerçant diuerses sortes de vertu selon les diuers subiects & occurrences : dont il reçoit vn singulier contentement en son ame.

XIV. Le second chef des raisons des Stoïques n'infere

rien que les Peripateticiens n'accordent volontiers? c'est à sçauoir, que le fondement & le premier acte du souuerain bien consiste en l'habitude de la vertu. Car vn homme vicieux ne sçauroit touſiours & à toutes occasions produire des actions vertueuses.

XV. Le troisiesme & dernier chef des raisons Stoïciennes conclud que les actions vertueuses ne se pouuans passer des moyens externes, en icelles ne peut estre logé le souuerain bien: d'autãt qu'il doibt estre suffisant de soy-mesme. Mais ceste conclusion est foible: d'autant que les moyens externes ne sont pas desirez pour la perfection de la nature de l'action vertueuse. Car sans considerer ces moyens-là elle est de soy touſiours la mesme: ainsi que la veuë ne laisse pas d'estre touſiours veuë, bien qu'elle ne puisse estre exercée sans vn moyen illuminé & vn objet visible: mais ceste action vertueuse ne peut estre produite sans des moyens externes, afin qu'elle soit profitable & à son auteur & à la societé humaine: tellement que ces moyens externes ne sont point causes formelles & principales, ains seulement coadiutrices ou aidantes pour la perfection des actions vertueuses. Voilà quand à la decision ou resolution de la controuerse agitée entre les Philosophes Stoïques & Peripateticques qui peut estre (comme i'ay desia dit) defenduë problematiquement: bien que la doctrine Peripateticque me semble la plus recevable.

Or d'autant que l'opinion de Platon est de grand poids entre tous les anciens Philosophes, & qu'en ce subjet du souuerain bien, il a vne opinion toute sienne fondée sur ces idées, en la consideration desquelles il y a plus de curiosité que d'vtilité, ie veux aussi l'examiner en suite auant

que passer outre à la definition de la felicité humaine.

Si l'idée du bien est le souuerain bien selon l'opinion de Platon.

CHAP. VII.

Sommaire.

I. *Proposition de l'autheur sur ce subjet.* II. *Trois sortes d'Idées selon Platon.* III. *Qu'il a entendu Dieu par l'Idée du bien.* IV. *Aristote mal à propos censuré par Plutarque & autres.* V. *Que l'Idée du bien ne peut estre le souuerain bien.* VI. *Qu'Aristote n'impose point à Platon.* VII. *Dilemme contre l'Idée du bien de Platon.* VIII. *Conclusion & resolution de la question proposée.*

LEs Philosophes traictans ceste question en font ordinairemẽt deux chefs. L'vn, si Aristote a censuré auec bonne raison son precepteur Platon, en ce qu'il establit la felicité en l'idée du bien? L'autre s'il y a moyen de concilier leurs repugnances? Et suiuant l'affection de laquelle ils sont portez à la doctrine de l'vn ou de l'autre de ces deux coriphees & Princes des Philosophes plustost qu'à la verité, comme ceux qui affectionnent le party d'vn capitaine plus pour l'amour de luy que pour la iustice de sa cause, ils font des resolutions bien differentes. Pour mon regard i'eusse volontiers obmis ceste cõtrouerse comme peu importante à nostre subjet: mais considerant aussi qu'estant entre deux si illustres personnages, la curiosité du lecteur en pouuoit desirer mon aduis, i'en diray en peu de mots ce qui m'en semble. I.

Premierement donc il faut sçauoir que Platon a fait trois sortes d'idée. La premiere d'eminence, par laquelle il entend Dieu, lequel contient en soy par II.

eminence ou pluſtoſt ſureminence toutes les choſes du monde. La ſeconde eſt des formes ou eſpeces des choſes en tant que conceuës en noſtre entendement nous diſtinguons les vnes des autres ſelon leur nature, conditions & proprietez. La troiſieſme ſorte d'idee ſe prend pour la commune notion ou reſſemblance que nous-nous imaginons de toutes choſes.

III. Cela preſuppoſé il faut que l'idee du bien ſe rapporte à l'vne de ces trois ſortes d'idee. Or eſt-il que ſans qu'il faille examiner cela auec tant de peine qu'ont fait quelques vns, il eſt tout notoire que par l'idee du bien Platon a entendu la cauſe premiere, l'auteur & la ſource de toutes choſes bonnes & belles, qui ne peut eſtre parfaitement cogneu des hommes, & neantmoins eſt la cauſe de toute ſcience & verité, comme il l'a clairement exprimé au liure 6. de ſa Republique preſque ſur la fin, & au 7. ſur le commencement. Et partant en cette ſignification il a tres-ſagement dit, que l'idee du bien eſt le ſouuerain bien, duquel tous les autres biens deſpendent. Mais pourquoy eſt-ce donc que l'opinion de Platon eſtant ſi bien fondee, eſt neantmoins ſi aſprement combatuë par Ariſtote?

Plato. l. 6. & 7. de Republ.

IV. Auant que reſpondre à cela ie diray hardimẽt que ie ne ſçay que perſonne ait encore dignement decidé cette controuerſe: & m'eſtonne que Plutarque ait oſé dire qu'il ſéble qu'Ariſtote ait impugné les idees de Platon plus opiniaſtrement que par bõne raiſon, ſans alleguer luy-meſme aucune raiſon de ſõ dire: & meſmes Picolomini (qui d'ailleurs eſt vn grand fauteur d'Ariſtote) eſcrit ſur ce ſubiet en ſes Morales, que cette diſpute eſt introduite hors de propos par Ariſtote: & neãtmoins apres beaucoup d'altercations

Plu. cont. Col. Epic.

Pic. c. 26. grad. 9. Moral. Philoſop.

il

il pense auoir conciliè les deux opinions contraires de ces deux grands Maistres, en concluant qu'elles sont plus cõtraires aux termes qu'en la chose mesme. Mais s'il y eust bien pris garde, il eust trouué qu'Aristote mesme accordoit que ceste dispute des idées estoit aucunement esloignée de son subjet : d'autant (comme ie croy) que luy discourant de la felicité de la vie ciuile, & Platon de celle de la vie future, il pourroit sembler qu'il l'attaquoit mal à propos. Toutesfois l'idée du bien ne pouuant conuenir à l'vne ny à l'autre (comme il sera monstré en suite) il n'estoit pas hors de propos de refuter cét erreur, auec ceux des autres Philosophes.

Il est donc ainsi qu'Aristote ne reprouue pas l'opinion de Platon, en cé qu'il a estably le souuerain bien en l'idée du bien, puis qu'il entendoit Dieu par ceste idée: mais parce qu'il a introduit l'idée du bien comme vn ramas de tous biens contenus soubs vne mesme idée commune à tous : ce qu'il monstre estre manifestement absurde, tant parce qu'il y a diuers degrez que diuers genres de bien: attendu que le bien & l'estant sont reciproques, & s'estendent à toutes les categories : & des choses differentes en genre il n'y peut auoir communion d'idée, parce que leur nature est diuerse : & d'ailleurs que les vnes sont posterieures aux autres, c'est à sçauoir les accidens aux substances: & neantmoins par la doctrine mesme des Platoniciens, les choses qui reçoiuent ordre, c'est à dire qui sont posterieures les vnes aux autres, ne peuuent auoir vne commune idée. Le Philosophe rapporte encore plusieurs autres argumens contre ceste opinion de Platon : mais ceux-là me semblent suffisans pour la destruire. V.

Or les fauteurs de Platon pourroient m'obiecter VI.

à cela qu'Aristote impose à Platon, & detorque son opinion en autre sens qu'il ne l'a entenduë. A quoy ie replique que cela n'est nullement vray-semblable: d'autant qu'ayant esté long temps disciple de Platon & le plus habile de tous, il entendoit assez la conception de son maistre touchant les idées, en ayant mesmes souuent disputé contre luy depuis qu'il se fust separé de son Academie: & l'entendant il n'y a point d'apparence qu'il luy eust voulu imposer si malicieusement au temps que Platon mesme & ses disciples l'eussent peu honteusement dementir en son imposture. C'est pourquoy Speusippus fils d'vne sœur de Platon, ayant consideré l'erreur de son oncle, se despartit aussi en cela de sa doctrine pour suiure celle des Pythagoriciens, qui establissoient le souuerain bien en l'vnité, ainsi que remarque le Philosophe.

Ari. c. 6. l. 1. Eth. Nic. & c. 5. lib. 1. Metaph.

VII. Mais encore veux-ie monstrer clairement l'erreur de Platon par vn dilemme inuincible. Ou Platon a entendu Dieu par l'idée du bien, ou non. S'il n'a pas entendu Dieu par l'idée du bien, puis qu'il dit que ceste idée est la cause de tous les biẽs, il est impieux: d'autant qu'il n'y a que Dieu qui soit la cause de tous biens. Si au contraire il a entendu Dieu par l'idée du bien, encore s'est-il grossierement abusé en ceste attribution: d'autant que tant s'en faut que Dieu soit l'idée commune du bien, qu'au contraire c'est le bien mesme auquel sont les idées de tous biens.

VIII. Pour conclurre donc en vn mot ce discours, Platon à tres-bien estably le souuerain bien en Dieu, encore qu'il ne s'explique pas en cela fort clairement: mais il a tres-mal à propos estimé que Dieu fust l'idée commune du bien, veu qu'il est le bien mesme, auquel sont les idées de tout bien par vne maniere tres-

parfaicte,

parfaicte, mais à nous incogneuë & incomprehensible pendant ceste vie, ainsi que la Theologie le nous apprend, & ie l'ay monstré en la Metaphysique. Et quant à Aristote, il a censuré Platon auec bonne raison, non de ce qu'il a estably le souuerain bien en Dieu (si ç'a esté sa vraye conception) mais de ce qu'il a introduit vne idée commune du bien: attendu que tant de sortes de bien differentes en ordre, en genre & en nature ne peuuent receuoir vne commune idée, mesmes selon les principes de la doctrine Platonique. Soit icy assez arresté.

Qu'est-ce que le souuerain bien de la vie ciuile.

CHAP. VIII.

Sommaire.

I. *La definition du souuerain bien.* II. *Qu'est-ce qu'il faut entendre par l'action de l'ame.* III. *Que l'action de la faculté raisonnable de l'ame est propre à l'homme.* IV. *L'ame de l'homme est dicte raisonnable pour deux considerations.* V. *Resolution & recapitulation de tout ce que dessus.* VI. *Que l'action en laquelle consiste la felicité doit estre conforme à la vertu.* VII. *Interpretation de ces mots,* En la vie parfaicte. VIII. *Autre interpretation selon Aristote.*

APres auoir monstré que l'homme peut estre bien-heureux (quoy que tres-rarement & tres difficilement) en ceste vie temporelle, & destruit les opinions erronnées touchant le souuerain bien ou felicité humaine, il ne suffit pas d'auoir aussi donné la resolution d'vne si haute matiere en establissant ce souuerain bien és actions vertueuses: mais encore pour en auoir vne parfaicte cognoissance il en faut exposer sa definitiõ, laquelle me semble auoir esté fort ingenieusement & subtilement colligée par I.

Aristot. ca. 6. lib. 1. Ethic. Nicom.

le Philosophe en ces termes: *Le souuerain bien ou felicite humaine est l'action de l'ame conforme à la vertu en la vie parfaicte.*

II. Or pour venir à l'exposition des termes particuliers de ceste definition, ces mots *l'action de l'ame*, y sont bien à propos employez pour le genre. Car il est certain que nous estimons & mesurons le bien de chacun par ses propres œuures & actions. Ainsi appellons-nous vn bon organiste celuy qui ioüe bien des orgues: vn bon peintre celuy qui peind bien: vn bon artisan, celuy qui besongne bien de son art. Que si cela est vray en toute sorte & cõdition d'hommes, & que mesmes chaque partie de l'homme ait quelque action & fonction propre à soy, cõme l'œil la veuë, l'oreille l'ouïe, les pieds le marcher: il faut que l'homme mesme comme homme ait aussi quelque action qui luy soit propre, de laquelle il soit denommé bon, & de laquelle son bien despende.

III. L'homme donc estant composé de deux pieces, de l'ame & du corps, & celle-là estant la plus excellente, il est trop certain que l'action propre à l'hõme doit estre plustost prise de l'ame que du corps: & l'ame ayant trois facultés, c'est à sçauoir la vegetatiue, la sensitiue & la raisonnable, c'est l'action de ceste derniere qui est propre à l'homme: attendu que l'vne des deux premieres facultez luy est commune auec les plantes, & l'autre auec les bestes.

IV. Or l'ame de l'homme est dicte raisonnable pour double consideration: l'vne en tant que naturellement elle est doüée de raison: l'autre en tant que l'appetit obeït à la raison, & que la raison conduit tous ses mouuemens: & en l'autre façon l'action d'icelle est propre à l'homme.

V. De tous ces precedens principes il faut maintenant

nant colliger ceſte ratiocination. Le bien & la perfection de toute condition d'hommes eſt prinſe de leur action propre. La beatitude ou ſouuerain bien eſt la perfection de l'homme. Elle ſe doit donc prendre de l'action qui luy eſt propre. Or l'action propre à l'homme eſt celle de l'ame en tant que raiſonnable. C'eſt donc en l'action de l'ame en tant que raiſonnable qu'il faut eſtablir la felicité humaine.

S'enſuiuent ces mots: *conforme à la vertu:* leſquels VI.
ſeruent d'vne difference ou proprieté de l'action humaine, laquelle ſe peut mõſtrer par ceſte raiſon. Les actions & les œuures de tout autant qu'il y a d'artiſans ne different pas en genre, ains par la ſeule conſideration du bien. Car tout artiſan en general agit & trauaille, mais le bon artiſan trauaille bien: le chantre chante, mais le bon chantre chante bien. Ainſi tout homme agit auec raiſon, mais l'homme de bien agit ou fait bien auec raiſon. Or l'homme heureux eſt homme de bien: il s'enſuit donc que l'homme heureux fait bien auec raiſon: & faire bien eſt regler ſes actions à la vertu: tellement que l'action de l'ame, en laquelle conſiſte la felicité humaine doit eſtre conforme à la vertu.

Les derniers mots de la ſuſdite definition ſont, *En* VII.
la vie parfaicte: par leſquel ils faut entendre que pour eſtre parfaictement heureux, il ne ſuffit pas de faire quelque action vertueuſe, ou de viure vertueuſement en quelque aage: comme en la ieuneſſe, ou en l'adoleſcence, ains que cela ſe doit eſtendre à tout le cours de ceſte vie. Car qui ſe ſeroit vne fois ſoüillé de quelque vice, encore qu'il ſe remiſt apres au ſentier de la vertu, auroit touſiours quelque regret en l'ame & quelque ſyndereſe de la vie paſſée:

outre

outre la honte qu'il receuroit par le reproche qui luy en pourroit estre fait: de maniere que ce regret, ceste honte & reproche affoibliroient ou flaittriroient l'estat parfaict qui est desiré en la vraye felicité.

VIII. D'ailleurs ces mots signifient encore (ainsi que le
riſt. ca. Philosophe mesme expose) que pour la perfection
. lib. 1. du souuerain bien il faut estre exempt de misere &
oral. d'affliction pendant tout le cours de la vie ciuile:
icom. tellement que celuy qui auroit heureusement vescu tout le temps precedent, s'il venoit apres à estre miserable, comme Priam Roy de Troye, ne pourroit estre estimé heureux.

Il y a encore vne difficulté touchant la definition precedente: laquelle merite d'estre examinée.

Quelle vertu entend Aristote par la meilleure & plus parfaicte.

CHAP. IX.

Sommaire.

I. *Addition à la definition du souuerain bien.* II. *Opinion de Picolomini sur la question proposée.* III. *Deux sortes de souuerain bien.* IV. *Le mot* Si, *pris pour* d'autant. V. *Resolution de la question.*

I. IE veux admonnester icy le Lecteur curieux que plusieurs doctes personnages estendent plus que moy la susdite definition du souuerain bien la rapportans en ces termes: *le souuerain bien est l'action de l'ame conforme à la meilleure & plus parfaicte vertu en*
riſt. c. 6 *la vie parfaicte.* Et c'est la verité que le Philosophe
1. Ethic. apres auoir monstré que ceste action de l'ame doit
icom. estre conforme à la vertu, adiouste ces mots: *Et s'il y a plusieurs vertus* (dit-il) *il faut que ce soit la meilleure & la plus parfaicte.* Lesquels mots ont mis la puce en l'oreille à tous ses commentateurs: tellement que recher-

recherchans quelle eſt ceſte vertu & s'il faut entendre la plus excellente des intellectuelles, comme la ſapience : ou la plus excellente des morales, comme la iuſtice, ils diſent beaucoup & reſoluent peu, & deſtruiſent plus les opinions les vns des autres qu'ils ne confirment les leurs propres. VI

II. Picolomini qui eſt d'ailleurs homme docte, ſubtil & bien verſé en la Philoſophie d'Ariſtote, rapportant la ſuſdite definition auec l'addition de ces deux mots *tres-bonne & tres-parfaicte*, qui ſonnent mieux en François *la plus excellente & la plus parfaicte*) tient qu'elle s'eſtend au ſouuerain bien tant de la vie actiue que contemplatiue : & que par la plus excellente & parfaicte vertu l'on peut eſgalement entendre la vertu morale, comme la iuſtice vniuerſelle, ou la vertu intellectuelle, comme la ſapience. Pour moy ie croy qu'il ne s'eſt en cela gueres eſloigné du ſens du Philoſophe: toutesfois il me ſemble que ie le puis encore mieux eſclaircir. *Picolom. cap. 28. grad. 9. Moral. Philoſ.* V

III. Il faut donc preſuppoſer que ceſte vie temporelle eſt actiue ou contemplatiue, ainſi que i'ay particulierement diſcouru ailleurs. L'vne conſiſte en action negoces & police. L'autre en cognoiſſance, ſcience & intelligence. Ce que le Philoſophe ſçachant treſbien a eſtably auſſi deux ſortes de felicité, l'vne conſiſtant en l'action de la vertu: de laquelle il traicte au liure I. des Morales à Nicomachus: l'autre conſiſtant en la contemplation, de laquelle il eſcrit dignement au liure X. de la meſme œuure. Et d'autant que l'action conforme à la vertu ſe peut rapporter tant aux vertus morales qui ſont l'ornement de la vie actiue, qu'aux intellectuelles l'action deſquelles eſt neceſſaire à la vie contemplatiue: auſſi ceſte definition ſe peut eſtendre au ſouuerain bien de l'vne & l'autre ſorte de vie. *En mon traité de la vie & de la mort.*

Or

IV. Or quand le Philosophe dit(apres auoir defini la beatitude par l'action conforme à la vertu(que s'il y a plusieurs vertus ce doit estre la meilleure & la plus parfaicte : ce n'est pas qu'il ait douté qu'il y en ait plusieurs:car luy-mesme l'enseigne assez souuẽt ailleurs, comme nous monstrerons cy-apres és liures suiuans:mais ce mot *Si* est là pris pour *d'autant*:comme il arriue souuent que les bons autheurs en vsent ainsi:& mesmes cela est commun en discours familiers.Par exemple quand on dit: *Si Dieu est bon il nous fera misericorde* : c'est autant que si on disoit: *Puis que ou parce que Dieu est bon,&c.*

V. Ie soustiens donc suiuant ceste signification du mot *Si*, que le Philosophe n'a point inseré ces termes,*la plus excellente & la plus parfaicte*,comme necessaires à la definitiõ susdicte du souuerain bien (selon qu'a estimé Picolomini & autres:)ains qu'il a voulu nous admonnester que le souuerain bien consistant en l'action conforme à la vertu & attendu qu'il y a plusieurs sortes de vertus tãt intellectuelles que morales,il sera d'autant plus excellent & parfaict quand l'action(en laquelle il consiste)procedera de la vertu la plus excellente & plus parfaicte. Mais quelle sera donc ceste vertu ? C'est sans doute la sapience,ainsi que luy-mesme s'explique au chap.8. du liure 10. de ses Morales à Nicomachus:où il conclud diuinemẽt bien que la vraye felicité & beatitude consiste en la contemplation par le moyen de la sapience : parce que(dit-il)Dieu & les Dieux(par lesquels il faut entendre les esprits biẽ-heureux)n'ont autre souuerain bien que la contemplation sans aucune action ciuile: C'est assez arresté sur ceste altercation. Voyons maintenant quels moyens sont requis pour estre parfaictement heureux en la vie ciuile.

Que

Que toutes sortes de biens sont requises à la parfaicte beatitude.

Chapitre X.

Sommaire.

I. Qu'au souuerain bien est requis le comble de tous biens. II. Les biens de l'ame. III. La santé. IV. La force du corps. V. La santé & la force procedent de mesme cause. VI. La beauté. VII. Les biens externes. VIII. La noblesse. IX. Les amis. X. La posterité. XI. Prerogatiue pour le nombre des enfans. XII. Les amis sont plus requis que les enfans. XIII. Les richesses sont plus necessaires que les amis ny la noblesse. XIV. La ioye & le plaisir sont requis au souuerain bien. XV. La contemplation est plus excellente que l'action.

LA vie humaine estant embarrassée d'vne infinité de destourbiers qui arrestent ordinairement les dessëins des hommes vertueux & les empeschent d'atteindre à leur dernier but sans l'aide & l'assistance de beaucoup de choses qui leur peuuent faire iour au trauers de tous ces embarras & encombriers, il est necessaire qu'ils possedent toute sorte de biens & facultés de l'ame, du corps, & mesmes des externes à suffisance pour paruenir à vne parfaicte beatitude: non pas qu'en iceux consiste le souuerain bien: mais comme les habillemens, quoy qu'ils ne soient pas chauds de soy, conseruent neantmoins la chaleur naturelle du corps & l'empeschement d'estre combatuë par le froid exterieur & par l'iniure des temps. Ainsi, quoy que le souuerain bien consiste en la seule action vertueuse, si est-ce qu'elle doit estre reuestuë de toute autre sorte de biens, afin qu'elle en soit plus fructueuse & qu'elle puisse se defendre des aduersités humaines. I.

Premierement donc les biens de l'ame sont requis comme II.

comme ſont les vertus & les ſciences. Car l'homme vicieux ne pourroit entierement s'addonner à la vertu en l'action de laquelle conſiſte la felicité: & l'ignorant ne ſçachant diſcerner la vertu du vice, n'acquerroit iamais la perfection de la vie ciuile.

III. En ſecond lieu ſont requis les biens du corps, comme la ſanté, la force, la beauté. La ſanté parce que ſans icelle les facultés de l'ame demeurant abbatuës, affoiblies ou alterées, l'homme ne peut faire de grands progrés à la beatitude.

IV. La force du corps eſt certes à deſirer: d'autant que ſans icelle l'homme ne peut pas executer des hautes & loüables entrepriſes. Car pour la perfection que nous recherchons icy, il ne ſuffit pas de la bien ordonner & conduire, mais il faut auſſi executer & mettre la main à l'œuure, comme faiſoient Alexandre, Epaminõdas, Ageſilaus, Pyrrhus, Marcellus, Philopœmen, Ceſar, & tous les autres illuſtres perſonnages deſquels la memoire ſera eternelle.

V. Or la ſãté & la force du corps ont vne fort eſtroite alliance & ne ſont gueres ſeparables, d'autant qu'elles procedent d'vne meſme cauſe, qui eſt le bon temperament des humeurs, la forte conſtitution & parfaicte diſpoſition de tous les membres du corps.

VI. La beauté qui eſt vn don naturel conſiſtant en la iuſte proportion de toutes les parties du corps & principalement du viſage auec vn teint vermeil, la bonne grace, le port & maintien agreable ſert de relief pour faire rehauſſer nos actions, les orne, illuſtre, embellit & rend grandement plauſibles: ce que le Poëte Latin a tres-bien remarqué en ces termes.

Virgil. 5. Enei. *La vertu procedant de la perſonne belle*
Apporte plus de grace & de beauté en elle.

Ce

Ce riche & agreable don de nature seruit souuent à l'auancement des affaires d'Alcibiade : & Philopœmen au contraire porta quelquefois la peine de sa laideur. Ie ne desire pas pourtant icy vn teinct trop delicat, ny vn maintien effeminé, ny vn regard lascif, comme d'vne Lays ou Phryné : mais bien vne douce-grauité & vne graue-douceur en vn corps bien-formé & en vn visage modestement composé & plustost gay & riant que seuere. Car ce seroit peu de cas d'auoir la beauté naturelle, si elle n'estoit accompagnée de la bonne grace qui est requise pour sa perfection. C'est pourquoy les Poëtes ont chanté bien à propos que les Graces estoient les chambrieres ou compagne de Venus. *Plutarc. in Alcib. & in Philopœ.*

VII. En troisiesme lieu sont aussi requis à vne parfaite felicité de la vie ciuile, les biens externes, c'est à dire, qui dépendent d'ailleurs que de nous mesmes, comme la noblesse d'extraction qui procede du lustre & gloire de nos ancestres : ou bien qui ne sont pas en nous mesmes, comme les amis, & les enfans : ou bien encore qui sont subjets aux trauerses de la fortune, comme l'or, l'argent & les autres richesses temporelles.

VIII. La noblesse d'extraction est fort à desirer, parce qu'elle nous excite à la vertu par l'exemple & la memoire de nos deuanciers : nous authorise & nous donne de la creance par dessus les personnes d'obscure naissance ; encore mesmes qu'elles nous egalassent en vertu. Car tout ainsi que les plus grands fleuues sont à leur source gayables, & apres qu'ils ont parcouru plusieurs campagnes se rendent nauigables & formidables. Ainsi les personnes tant soiét elles vertueuses & loüables pour leur propre vertu n'ont pas pourtant beaucoup de creance ny d'au-

thorité. Mais celles qui ont recueilli les exploicts vertueux de plusieurs de leurs ancestres pour les ioindre aux leurs propres sont beaucoup plus authorisées, honnorées & reuerées.

IX. Les amis sont absoluëment necessaires à la vie ciuile : parce que l'amitié est le lien de la societé humaine non pas qu'il faille pourtant contracter estroite amitié auec toute sorte de personnes, ains seulement auec les vertueuses, & en tel nombre qu'il est requis à nostre condition. Car aussi bien l'amitié trop partagée est d'autant plus foible & souuent apporte de la confusion & desordre en la societé. Elle doibt donc estre reiglée & determinée à certain nombre d'amis: mais tousiours fondée sur la vertu : d'autant que les amitiez qui ne sont pas basties sur le fondement de la vertu sont plustost des conspirations & coniurations detestables.

X. La posterité est aussi requise tant parce que nous auons vn desir naturel de perpetuer & comme prouigner nostre estre en la succession de nos enfans que parce aussi que nos enfans estans bien esleuez & honorablement instituez, leur vertu redõde à nostre gloire. Car s'ils estoient mal conditionnez, tant s'en faut qu'ils seruissent à la beatitude du pere, qu'au contraire ce luy seroit vne des plus grandes afflictiõs qui luy pourroient arriuer.

XI. Tant y a qu'entre toutes les nations bien policées on a tousiours defere des honneurs particuliers & des prerogatiues à ceux qui auoient grand nombre d'enfans, comme ayans le plus contribué à l'accroissement de l'Estat. Entre les Romains cela se practiquoit (selon Aule Gelle) que celuy des Consuls faisoit porter deuant soy des faisceaux de verges qui auoit le plus grand nombre d'enfans, encore

qu'il

qu'il fust plus ieune que l'autre: & cela mesmes estoit obserué par leurs loix en precedence & preference des magistratures & charges publiques. De là vient aussi la descharge des tutelles & curatelles en faueur de ceux qui ont trois enfans dans Rome, quatre en Italie, & cinq ailleurs.

Tacit. lib. 2 Annal. l. ir albo. C. de de. ur. Instit. Iustin. de excusat. tu'o. r. li. 1

XII. Or en ce denombremẽt des biẽs externez i'ay preferé les amis aux enfans, non pas qu'il n'y ait ou doiue auoir vn plus estroit lien entre le Pere & ses enfans qu'entre les amis: mais d'autant que l'on se peut plus facilement passer d'enfans que d'amis : & mesmes plusieurs s'estiment plus heureux sans enfans qu'auec posterité: mais d'amis nul ne sçauroit s'en passer en la vie ciuile & actiue. Ioinct que nous ne pouuons auoir des enfans qu'en certain aage de nostre vie: & les amis nous sont necessaires pendant tout le cours d'icelle. Les enfans au contraire nous coustent beaucoup à esleuer, leurs maladies, ou la mort mesme, nous affligent: estant grandelets nous craignons qu'ils se desbauchent & qu'ils facent du mal ou en reçoiuent : & apres cela qu'ils nous marchent sur les talõs pour nous faire haster le pas au trespas: de sorte qu'aucuns disent que n'auoir point d'enfans est vn bien incogneu, mais icy nous presuppoſons qu'ils soient obeissans, vertueux & sages.

XIII. Quant aux richesses ie ne voudrois pas les preferer en dignité, ny à la noblesse d'extraction, ny aux amis, ny à la posterité : mais quant à la necessité ie les estime plus importantes. Car que peut-on entreprendre de grand sans les richesses ? que peut-on esperer ? à quoy peut-on aspirer ? mesmement en ce siecle d'or auquel tout se fait pour de l'or? O que la pauureté rabbaisse le courage! ô qu'elle attiedit la ferueur des ames Martiales! ô qu'elle

esmousse les poinctes des esprits subtils & aigus? ô qu'elle ralentit nos desseings & entreprises! ô quelle nous rend mesprisables! C'est pourquoy le Poëte satyrique l'appelloit malheureuse, comme estant celle qui destruit le bon-heur & felicité rendant les hommes ridicules, honteux & mesprisables.

uenal. ey. 3.

La pauureté n'apporte malheureuse,
Rien de plus dur ny chose plus faschеuse,
Que de nous rendre & mocquez & honteux.

XIV. Apres tout cela est encore requis que la possession de tant de biens soit accompagnée de plaisir & de ioye: ce qui ne se peut faire autrement. Car qui peut estre plus ioyeux que celuy qui est comblé de toute sorte de biens? Mais d'autant qu'il y en a qui portent impatiemment le mauuais succez des affaires de leurs amis: & partant semblent n'estre point parfaitement heureux, quoy qu'ils possedent tous les biens susdits: ie veux dire que celuy-là qui est vrayement vertueux & sage (comme il le doibt estre pour estre dit parfaictement heureux) ne s'affligera pas tant de l'aduersité d'autruy que cela puisse troubler sa felicité: ains plustost employant en cela la vertu de constance sera content & satisfait en soy-mesme d'auoir apporté ce qui estoit de son deuoir & pouuoir pour secourir son amy en son aduersité.

XV. Voilà comment toute sorte de biens auec vne ioye & allegresse continuelle sont requis à la parfaite beatitude: & suiuant cela le Philosophe disoit tresbien en ses Rhetoriques que le souuerain bien est la prosperité de la vie iointe à la vertu. Mais comme c'est chose tres-excellente, aussi est-elle tres-rare & tres-difficile. Et comme il est requis moins de moyens pour paruenir au souuerain bien de la vie contemplatiue, qui est hors du bruit & vanité du

riſtot. 1. Rheto.

monde,

monde, qu'à celuy de la vie ciuile : il s'ensuit que celuy-là est plus excellent que celuy-cy. Car ce qui est moins indigent est d'autant plus parfait,

Or puis qu'en tout ce discours nous-nous sommes seruis ordinairement des principes & raisons du Philosophe, il est bien raisonnable que nous le deffendions contre les calomnies de ceux qui l'ont accusé d'impieté, en faisant voir que sa doctrine est conforme à la sacree Theologie ou nullement repugnante à icelle.

Que la doctrine d'Aristote touchant le souuerain Bien est conforme ou nullement repugnante à la Theologie.

Chap. XI.

Sommaire.

I. *Qu'Aristote conformement à la Theologie desire des bonnes œuures pour le souuerain bien de la vie actiue.* II. *Que les richesses sont promises aux gens de bien.* III. *Que pour estre heureux en ce monde il faut tousiours estre homme de bien.* IV. *Que Dieu est la vraye cause de nostre felicité.* V. *Calomnie de P. Martyr heretique refutee.* VI. *La ioye compagne inseparable de la felicité.* VII. *La contemplation plus excellente que l'action, & qu'Aristote a cogneu le souuerain bien de la vie future.* VIII. *Quelle est l'affection des trespassez selon Aristote.* IX. *Autre calomnie de P. Martyr refutée.*

CEste proposition semblera possible d'abord bien hardie à plusieurs : mais qu'ils attendent & entendent mes preuues & raisons & i'espere qu'ils demeurerõt satisfaits. I. Premierement dõc c'est vn poinct de Theologie que selon nos œuures nous serons recompensez, & ceux qui viuront en gens de bien, c'est à dire vertueusement, receuront gloire, paix & hon- *Psal. 61.*

neur, selon l'Apostre: tellemẽt que la vertu est le chemin qui nous conduit à la beatitude eternelle : *Si tu veux entrer en la vie* (disoit le Fils de Dieu) *garde mes cõmandemens*. Aussi le Philosophe nous appred à bien viure, quand il nous prescrit de reigler toutes nos actions au compas de la vertu, soustenant que par les actions vertueuses nous sõmes rendus heureux. Que s'il ne nous propose pas vne autre fin plus excellente que celle de la vie ciuile, c'est d'autant qu'il escrit moralement: & la fin du Philosophe moral se termine en l'exercice de la vertu pendant ceste vie. Mais pourtant il en a eu cognoissance, ainsi que ie monstreray vn peu apres.

II. En second lieu l'accroissemẽt de tous biẽs & mesmes des richesses est promis à ceux qui rechercherõt sur toutes choses la iustice de Dieu, qui viuront en sa crainte & obseruance de ses cõmandemẽs. Il ne faut donc pas trouuer mauuais que le Phil. les desires aussi pour la perfectiõ de la vie ciuile, afin que celuy q̃ vit vertueusemẽt parmy les hommes ait moyẽ d'exercer sa vertu & se rendre plus vtile à la societé humaine.

III. Mais quoy? le Philosophe n'estime point heureux que celuy duquel toute la vie a esté heureuse: & toutesfois Dieu promet pareille recompense à ceux qui viendront sur le soir qu'à ceux qui trauaillent dés le matin: c'est à dire, à ceux lesquels sur la fin de leurs iours se retirans du vice se remettront au chemin de la vertu? Ie respons que cela est certain quant à la felicité de la vie future, non quant à celle de la vie ciuile. Car la vie de celuy-là ne peut estre estimee biẽheureuse selon le mõde, lequel apres s'estre souillé de vices vient à se corriger & embrasser la vertu: d'autãt que le souuenir du passé luy engendre vn continuel regret en l'ame : & qu'il descheoit beaucoup de sa repu-

Rom. c. 2.

Matth. c. 19.

Luc. c. 11.

Matth. 20.

reputation & de sa creance. Car comme c'est le naturel des hommes de remarquer plustost les defauts que les perfections les vns des autres: aussi se defient-ils ordinairement de ceux qui ont mené vne mauuaise vie, quoy qu'il l'ayent corrigee, & ne les ont gueres iamais en estime. Et par ainsi il est necessaire en la vie ciuile d'estre touſiours entier & ne faire iamais breſche à ſa reputation par aucune action indigne d'homme d'honneur, ſi on veut viure heureuſement parmy le monde.

IV. Pour vn troiſieſme, la doctrine Chreſtienne nous apprend que nous ne deuons pas tant preſumer de nos forces que nous puiſſions eſtre iuſtifiez de nous-meſmes ſans l'aſſiſtance & la grace de Dieu: toutefois que nos bonnes œuures doiuent eſtre concurrentes à icelle. C'eſt pourquoy S. Iean nous appelle cooperateurs de la verité: & S. Auguſtin diſoit tres-bien, *celuy qui t'a faict ſans toy, ne te ſouuera pas ſans toy.* Auſſi le Philoſophe diſpute fort aſprement contre les anciens Philoſophes, leſquels deferoient à la fortune, comme à la premiere cauſe, le ſouuerain bien de l'homme. Et ſouſtient & demonſtre au contraire que Dieu eſt la vraye, premiere & vniuerſelle cauſe, que c'eſt luy ſeul auquel appartient proprement de donner le ſouuerain bien: neantmoins que l'operation ou action vertueuſe de l'homme y eſt requiſe.

Ioan. ep. 3. ver. 8. Auguſt. Ariſtot. c. 16. lib. 1. Ethic. Nicom.

V. Pierre Martyr ennemy iuré d'Ariſtote (comme ſont tous les heretiques de noſtre temps, pour les raiſons que ie diray ailleurs) a voulu deprauer le sẽs en corrompãt les termes dont le Philoſophe vſe ſur ce ſubjet au premier liure de ſes Morales à Nicomachus, pour le faire cõuaincre d'impieté, mais il m'eſt plus aiſé de le conuaincre luy-meſme de calõnie ou

d'ignorance: d'ignorance, s'il n'a pas sceu que le Philosophe escrit au liure 7. de ses Morales à Eudemus, que le souuerain bien est vn don de Dieu: de calomnie, si le sçachant il l'a malicieusement supprimé.

En quatriesme lieu la sacree Theologie nous depeint le souuerain bien accompagné d'vne ioye & liesse incroyable & incomprehensible, voire mesmes l'appelle aucunefois *ioye*: & le Philosophe enseigne que la ioye, plaisir ou liesse est vne condition inseparable de la felicité: & que mesmes c'est celle-là seule, de laquelle la felicité, souuerain bien ou beatitude a esté denommee selon la langue Grecque. Car en Grec l'homme bien-heureux est appellé *macários*, de ce qu'il a vne entiere & parfaicte ioye.

Pour le cinquiesme & dernier, quand il est question de disputer entre les Theologiens laquelle des deux sortes de vie est la plus excellente, l'actiue ou la contemplatiue, ils resoluent tous vnanimement, que c'est la contemplatiue, suiuant ce qui fut respondu par le Fils de Dieu à Marthe. Le Philosophe pareillement soustient & conclud que la vie contemplatiue est beaucoup plus excellente que l'actiue: & passant outre sur la conference du souuerain bien de l'vne & de l'autre vie, il resout aussi que celuy de la vie contemplatiue est plus excellent & plus parfait que celuy de la vie actiue: parce (dit-il) qu'il approche plus de la beatitude de Dieu & des substances separees, qu'il appelle *Dieux*: desquels le souuerain bien gist en la contemplation, sans qu'ils exercent les vertus morales, qui sont propres à la vie ciuile: tellement qu'il seroit ridicule de dire qu'ils negocient, qu'ils rendent le depost, qu'ils font iustice, qu'ils sont temperans: d'autant qu'il n'est besoin d'aucune moderation parmy eux, veu qu'ils n'ont point

point d'appetits desreiglez, ny de passions desordonnees. Qu'est-ce qu'on pourroit dire de plus diuin sur ce subiet? N'est-ce pas-là vn poinct de Theologie des plus releuez? Car il est certain que Dieu ne se plaist qu'à la contemplation de soy-mesme: & partant s'il faut attribuer quelque souuerain bien au souuerain bien mesme, c'est la contemplation, puis qu'il ne se plaist qu'à se contempler soy-mesme: comme aussi les esprits & ames bien-heureuses sont rauies à la contemplation d'iceluy par des amours & desirs indicibles, qui s'assouuissent facilement à la fontaine inespuisable de tout bien, de tout plaisir & contentement.

VIII. Quelque curieux me repartira volontiers à cela que le Philosophe parlant du souuerain bien des Dieux, il ne s'ensuit pas qu'il parle de celuy de nos ames, apres qu'elles sont separees du corps: ny mesmes qu'il ait cogneu qu'apres la mort nous puissions estre heureux. A quoy ie respons que les Philosophes aussi bien que les Poëtes, voire toute l'antiquité a entendu par les Dieux, les esprits bien-heureux & les hommes ensemble, desquels les ames estoient beatifiees & deifiees: comme celles des heros, & de ceux qui auoient vescu en ce monde auec vne plus singuliere vertu que le commun des hommes: à raison dequoy les Romains appelloient Dieux leurs Empereurs decedez: & nous-mesmes appellons les Saincts bien-heureux *Dieux*, qui signifie, *Dieux*. Mais i'ay vne autre plus claire preuue, pour mõstrer que le Philosophe a eu cognoissance du souuerain bien de la vie future. Car au susdit premier liure des Morales à Nicomachus, il dit en termes expres, que les morts sont aucunement touchez de la prosperité ou aduersité de leurs parens & amis qui

Arist. c. 11 lib. 1. Ethic. Nicom.

leur ont suruescu, ensemble de leur posterité: non pas toutesfois à la maniere des viuans, ny en sorte que cela diminuë leur beatitude s'ils sont heureux, ny aussi les rendre bien-heureux s'ils estoient miserables: & qu'il y a autant de difference de la passion ou affection que reçoiuent les morts de ces choses-là d'auec celle des viuans, qu'il y a de voir representer sur vn theatre quelque execrable & horrible forfait à des ioüeurs de tragedie, ou de le voir executer en effect. Ce sont & les raisons & les termes dont vse le Philosophe sur ce subjet: dont il est aisé à colliger qu'il a assez cogneu & creu l'immortalité de l'ame, & qu'apres la mort nous deuons estre ou mal-heureux ou bien-heureux: & (ce qui faſche fort aux heretiques) que les morts ont cognoissance de l'estat de nostre vie & sont touchez de nostre prosperité ou aduersité.

IX. Que si Pierre Martyr eust bien consideré tout cela, il ne se fust pas monstré autant malicieux qu'il est heretique: aussi sont-ce deux qualitez inseparables. Car il n'eust pas calomnié Aristote, d'auoir nié qu'il y eust aucun souuerain bien apres la mort. Mais descouurons encore plus manifestement ou sa stupidité ou sa malice. Le Philosophe disputant contre Solon, lequel (comme nous auons remarqué cy-deuant) tenoit que nul ne pouuoit estre estimé heureux qu'apres son deceds, entre autres argumens se sert de celuy-cy. Apres le deceds la felicité cesse. Doncques mal à propos Solon veut attendre le deceds pour iuger du bon-heur & felicité humaine. Mais de quelle felicité parloient & Solon & Aristote? n'est-ce pas de celle de la vie temporelle? Aristote donc niât qu'apres la mort il y ait plus de lieu pour la felicité de la vie ciuile: par consequent il nie absoluëment qu'il

Arist. c. 6. lib. 1. Ethic. Nicom.

qu'il y ait aucune felicité apres ceſte vie. O que c'eſt ſottement conclud! Les plus chetifs Logiciens ſçauent aſſez que l'argument ne procede pas bien de ce qui ſe dit ſelon quelque choſe à qui eſt dit abſoluëment: comme ſi on raiſonnoit en ceſte ſorte: Il ne faut point porter les armes cõtre ſon Roy: il ne faut donc point porter les armes. Ces calomnies & conſequences ſont certes trop groſſieres, dignes d'vn heretique, & indignes d'eſtre plus auant refutees. Mais quant à la doctrine du Philophe touchant le ſouuerain bien, ie ne penſe pas que pour vn homme nourry & inſtitué dans le paganiſme, il ſe peut rien dire de plus conforme à la ſacree Theologie: comme le prudent & ſtudieux lecteur en pourra faire iugement. Voilà quant au ſouuerain bien. Paſſons maintenant à la vertu Morale.

LE

LE TROISIESME LIVRE DE L'ETIQVE OV MORALE.

La definition & diuiſion de la Vertu : & que la Vertu Morale ne nous eſt point innee, ains s'acquiert par exercice.

CHAP. I.

Sommaire.

I. *Propoſition du ſubjet.* II. *Qu'eſt-ce que Vertu en general.* III. *Diſtinction de la Vertu en intellectuelle & morale.* IV. *Leurs cauſes efficientes.* V. *Raiſon* 1. *par laquelle eſt prouué que la Vertu morale ne nous eſt point innee, ains qu'elle s'acquiert par exercice.* VI. *Raiſon* 2. VII. *Raiſon* 3. VIII. *Les Vices s'acquierent auſſi par couſtume.* IX. *La preuue qu'en fit* Lycurgus. X. *Combien importe l'education des enfans.* XI. *Qu'on a plus ou moins d'inclination naturelle à certaines Vertus.* XII. *Qui eſt cauſe qu'on ne peut determiner le nombre des actions requiſes pour former l'habitude.* XIII. *Le plaiſir de l'action teſmoigne la perfection de l'habitude.* XIV. *De meſme eſt de la facilité & obeyſſance de la ſenſualité à la raiſon.* XV. *Difference des actions de l'art à celle de la Vertu.*

I. PVis que le ſouuerain bien, felicité ou beatitude eſt la fin principale & le dernier but de l'homme, & que ceſte meſme beatitude conſiſte en l'action conforme à la vertu, ainſi qu'il a eſté

eſté monſtré au liure precedent: pour conformer nos actions à la vertu, les meſurer & reigler au compas d'icelle, il eſt neceſſaire d'entendre qu'eſt-ce que vertu, & combien de ſortes il y a de vertus, & comment eſt-ce qu'il la faut diſtinguer de ſon contraire, qui eſt le vice opposé par deux extremitez, leſquelles ſe produiſans ſouuent ſoubs le voile de la vertu, deçoiuent les ames foibles & mal inſtituées.

Or la vertu en general eſt vne habitude laquelle perfectionne celuy qui en eſt doüé & rend ſes actions droictes & accomplies. Ainſi vn homme ſçauant eſt perfectionné par la ſcience, qui eſt vne vertu intellectuelle, laquelle luy fait diſtinguer la verité de la fauſſeté, & la certaine cognoiſſance de l'opinion doubteuſe, dont il eſt loüé & priſé. Ainſi l'homme vaillant eſt tellement perfectionné par ſa vaillance qu'il ſe porte au peril & hazard de la vie lors qu'il eſt beſoin, & n'eſt point en perpetuelle crainte comme le coüard & puſillanime, ny n'expoſe point ſa vie indiſcrettement & inconſiderément à toutes occaſions comme le temeraire : & parce moyen il rend ſes actions droictes, bien reiglées & recommandables. II.

La vertu eſt intellectuelle ou Morale : leſquelles different grandement entr'elles & en ſubjet, (i'entends ſubjet d'inheſion) & en cauſe efficiente. Car le ſubjet de la vertu intellectuelle c'eſt l'intellect ou entendement dont elle a pris ſon nom, & l'appetit eſt le ſubjet de la vertu morale. III.

Quant à la cauſe efficiente celle de la vertu intellectuelle c'eſt l'inſtructiõ, diſcipline & apprentiſſage, ſi ce n'eſt qu'elle fuſt infuſe par vne grace ſpeciale de Dieu, comme la ſapience de Salomõ: & la vertu morale s'acquiert par l'exercice & continuation IV.

des

Ariſtot. c. 1. lib. 2. Ethic. Nicom. des actions decentes & honneſtes, & ne nous eſt point innée ny concrée non plus que la vertu intellectuelle: ce que le Philoſophe prouue par trois argumens inuincibles.

V. Le 1. argument eſt que ce qui nous eſt naturel & inné ne ſe change point par aucune couſtume ou exercice. Ainſi eſt-il notoire que les choſes peſantes quoy qu'on les iette en haut tendent neantmoins touſiours en bas ſelon leur nature; & les legeres tendent en haut quoy qu'on les aggraue & repouſſe en bas. Mais au contraire les vertus ſe changent ſouuent en vice, comme les vices en vertus ſelon que les hommes ſe deprauent ou ſe corrigent par frequentes actions & couſtumes contraires. Et par ainſi la vertu ne nous eſt point innée, ains s'acquiert par exercice & par la continuation des actions decentes & honneſtes.

VI. Le 11. eſt que des choſes qui nous ſont naturelles & innées les habitudes paroiſſent pluſtoſt en nous que les actions. Par exemple nous auons pluſtoſt la faculté naturelle de voir, de flairer, & de marcher, que nous ne commençons à voir flairer, & marcher. Mais des choſes acquiſes, il en eſt tout au rebours: d'autant que les actions en precedent l'habitude: ce qui eſt tout manifeſte és vertus. Car nul n'eſt & ne peut eſtre dict à bon droit ny iuſte, ny vaillant, ny liberal, ny temperant qu'il n'ait fait preuue de ces vertus-là par pluſieurs actions precedentes. Ie dy par pluſieurs actions: d'autant qu'vne ſeule ne fait pas la parfaicte habitude non plus qu'vne arondelle le Printemps. Et partant il faut conclurre comme cy-deſſus.

Le 111. argument eſt tel: Les vertus ſont produictes par les meſmes moyens qu'elles ſont corrompuës, c'eſt à ſçauoir par les actions: car comme l'on eſtime

bon

bon ioüeur de lut celuy qui en ioüe bien & mauuais celuy qui en ioüe mal : ainsi on estime vertueux celuy qui vit vertueusement, & vicieux celuy qui fait des actions vicieuses : de maniere qu'vn homme iuste deuient iniuste en faisant tort à autruy, & vn homme modeste & temperant se rend insolent & intemperant s'addonnant à vne vie desreiglée & desbordée. Il s'ensuit donc que les vertus morales ne nous sont point innées, ains acquises par des frequentes actions conformes à l'honnesteté & bienseance.

VIII. Et d'autant que (comme parlent les Philosophes) les contraires ont vne mesme discipline, c'est à dire que par mesme moyen on apprend la nature des contraires, il faut conclurre la mesme chose des vices que des vertus par les raisons susdites, c'est à sçauoir qu'ils ne nous sont point innez ou naturels non plus que les vertus, ains acquis par des mauuaises actions frequentes, comme les vertus s'acquierent par la continuations des actions honnestes.

IX. Le tant renõmé legislateur des Lacedemoniẽs Lycurgue fit preuue de cela par la diuerse nourriture de deux chiẽs de mesme ventree : car ayãt nourry l'vn à la cuisine & l'autre à la chasse, vn iour ainsi qu'ils mãgeoient leur souppe ensẽble Lycurgue en presẽce de plusieurs de ses amis fit lascher vn lieure, & soudain celuy qui auoit esté nourry à la chasse se mit à le poursuiure, mais l'autre ne laissa pourtant sa souppe. *Plutar. in Lycurg.*

X. De cela nous pouuons colliger cõbien importe la bonne education & honneste institution des enfans puis que des bonnes ou mauuaises coustumes se forment les bonnes ou mauuaises habitudes, c'est à dire la vertu ou le vice : à quoy les peres doiuent soigneusement veiller sans indulgence enuers leurs enfans

enfans afin de recueillir vn iour le fruict de leur vertu. C'eſt pourquoy Diogenes voyant vn ieune garçon qui mangeoit gouluëment donna vn ſouflet à ſon precepteur attribuant pluſtoſt la faute à celuy qui n'auoit pas bien enſeigné qu'à celuy qui auoit mal appris. Mais au contraire eſt loüable ce maiſtre Laconien lequel prenant vn ieune enfant à inſtruire promettoit qu'il le rendroit ſi affectionné à la vertu qu'il ſe delecteroit aux choſes honneſtes & ſe faſcheroit des deshonneſtes.

Plutar. virtutem docen. poſſe. Idem de virtut. morali.

XI. Or combien que les vertus & les vices s'acquierent ainſi que ie viens de dire, ſi eſt-ce que i'accorderay volontiers qu'il y a des vertus comme des vices, auſquelles les vns ont plus d'inclination naturelle que les autres, & meſmes qu'aucunes perſonnes ont vne telle foibleſſe de nature, que par nulle aſſiduité ou exercice ils ne ſçauroient ſe perfectionner en certaines vertus & notamment (comme remarque Plutarque) en la vaillance & prudence. Car il y en a qui naiſſent ſi puſilanimes que iamais on ne les ſçauroit rendre hardis & courageux: d'autant que le courage eſt vne piece qui ne ſe peut ny refaire ny refondre. Il en naiſt auſſi d'autres qui ont le iugement ſi foible & la prouidence ſi courte qu'on remarque touſiours quelque defaut en leurs proiets & entrepriſes.

Plutar. in Cato. Vtic.

XII. Ceſte difference des naturels & des inclinations eſt cauſe qu'on ne ſçauroit determiner le nõbre des actions requiſes pour la perfection de l'habitude, d'autant que ſelon la force de l'eſprit & l'inclination naturelle de la volõté il en eſt requis plus grãd nombre en aucunes perſonnes qu'en d'autres.

XIII. Toutefois il eſt biẽ aiſé à recognoiſtre & obſeruer quãd l'habitude eſt acquiſe en ſa perfection, comme quand

quand quelqu'vn eſt parfaictement vertueux. Car il ne ſuffit pas qu'il s'exerce continuellemẽt à la vertu, mais auſſi qu'il s'y delecte & en reçoiue vn ſingulier contentement en ſon ame, d'autant que (comme dit le Philoſophe) puis que les habitudes morales ſoit la vertu, ſoit le vice, ſont acquiſes & produites par des frequentes actions & que toute action eſt ſuiuie de plaiſir ou de regret: il s'enſuit que les actions par leſquelles ces habitudes-là ſont acquiſes participent du plaiſir ou du regret. Mais la difference eſt que le vertueux ſe plait aux actions honneſtes & ſe deſplaiſt aux des-honneſtes, & le vicieux au contraire ſe plait en celles-cy & ſe deſplaiſt en celles-là. *Ari. c. 3. l. 2. Ethic. Nicom.*

XIV. De ceſte obſeruation nous en pouuons colliger vne autre, c'eſt que l'homme vertueux receuant du plaiſir en l'exercice de la vertu ne treuue nulle ſorte de reſiſtãce du coſté de l'appetit ſenſuel en ſes actiõs la raiſon l'ayant entierement captiué & ſoubſmis à ſoy, tellement qu'il a vne grande facilité en tout ce qu'il fait: mais celuy qui fait vne action vertueuſe à regret & à contre-cœur, teſmoigne qu'il y a de la difficulté & de la peine enſemble, & que partant il n'a pas encore acquis la parfaite habitude de la vertu. Car comme lors que la mer eſt agitée de vents & d'orages, le vaiſſeau branſle çà & là: ainſi tandis que noſtre ame eſt troublée des eſmotions ſenſuelles, elle s'eſbranſle en ſes reſolutions, panchant tantoſt du coſté de la vertu, tantoſt du coſté du vice. C'eſt pourquoy Zenon diſoit qu'aux ſonges meſmes l'on pouuoit recognoiſtre ſi l'on profitoit en l'exercice de la vertu: d'autant que l'homme vertueux ayant ſon ame calme & entierement confirmée à l'honneſteté ne ſonge rien d'affreux ny de ſale: mais le vicieux qui a l'ame troublée & agitée *Plut. quomodo dignoſcamus an in virt. proficiamus.*

de paſſions deſreglées, reçoit meſmes en ſonge des inquietudes extremes: & comme il ne penſe en veillant qu'à la volupté ſenſuelle, auſſi ſonge-il ordinairement qu'il commet des actions ſales & deshonneſtes.

XV. Il faut encore obſeruer icy la difference qu'il y a entre les actions qui procedent de l'art & celles qui procedent de la vertu. Car en celles-cy il y a trois choſes concurrentes la premiere c'eſt la ſcience, c'eſt à dire que celuy qui fait l'action vertueuſe ſçache & entende ce qu'il fait auec reſolution precedente, & que ce ne ſoit pas vne action legere & inconſideree. La ſeconde c'eſt vne honneſte fin & deſſein pour lequel il agiſſe: car par la ſeule fin l'action eſt eſtimée bonne ou mauuaiſe; honneſte ou des-honneſte. La troiſieſme c'eſt vne ferme reſolution & perſeuerance de la volonté. Car ſi la volonté eſt chancelante ou contrainte, l'action ne merite point d'eſtre dite vertueuſe. Mais en ce qui regarde les actions procedantes de l'art l'on ne s'enquiert nullement ny de l'intention ny de la volonté de l'ouurier pour iuger de la perfection de l'ouurage, ains ſeulement de la ſuffiſance.

Voilà comment les habitudes morales s'acquierent par exercice & couſtume. Maintenant il faut dire, qu'eſt-ce que la vertu morale.

Qu'eſt-ce que la Vertu Morale.

CHAP. II.

Sommaire.

I. *Qu'eſt-ce que la Vertu Morale.* II. *Quatre ſortes de qualité.* III. *Que la Vertu morale n'eſt forme ny figure.* IV. *Qu'elle n'eſt ny paſſion, ny paſſible qualité.* V. *Qu'elle n'eſt point puiſſance naturelle.* VI. *Qu'elle eſt neceſſairement*

ment habitude, & icelle est electiue. VII. *Qu'il y a difference entre faire iustement & faire iustice.* VIII. *Que la vertu differe du vice par la mediocrité.* IX. *La mediocrité est selon la chose.* X. *La mediocrité selon nous doit estre reglee auec raison & prudence.*

I. APres auoir rapporté la definitiõ & diuision de la vertu en general, remettant ailleurs le discours des vertus intellectuelles, nous mõstrerons icy qu'est-ce que la vertu morale par sa definitiõ: laquelle plusieurs ayans dõné en sorte qu'ils exposét plustost l'excellẽce que l'essence d'icelle, ie choisirayentre toutes les autres celle du Philosophe comme exprimant mieux ce qui est de la nature ou essence de la chose definie. La vertu (dit-il parlant de la vertu morale) est vne habitude electiue, laquelle cõsiste en la mediocrité qui nous regarde, determinee par la raison, & comme vn homme prudent la determineroit. Ce sont les termes du Philosophe traduits fidelement mot à mot, lesquels ont beaucoup d'emphase & d'energie, tellement qu'ils meritent bien que nous les interpretions par ordre. *Au 6. li.*

II. Premieremẽt donc le genre de la vertu c'est *l'Habitude*: cõme il se peut colliger par vne telle argumẽtatiõ. La qualité est de quatre sortes, c'est à sçauoir habitude ou disposition, passible qualité ou passiõ, puissance ou foiblesse naturelle, forme & figure: ainsi que i'ay amplement monstré en ma Logique. *Au liu. 3. cha. de la Qualité.*

III. Or la vertu ne peut estre forme ny figure: d'autant que ceste qualité regarde seulement le corps, & la vertu est l'ornement de l'ame seule.

IV. Elle n'est non plus passion, que les Latins appellent perturbation ou commotion de l'ame, parce que ceste qualité procede de l'opinion du bien ou du mal present ou à venir: à raison dequoy

elle donne quelque trouble ou agitation à l'eſprit: telles ſont la ioye, la douleur, l'eſperance & la crainte. Car la ioye, procede de l'opinion du bien preſent: la douleur ou faſcherie de l'opinion du mal preſent: l'eſperance de l'opinion du bien à venir: la crainte de l'opinion du mal à venir. Or nul n'eſt eſtimé bon ou mauuais pour nulle de ces perturbations, ſi eſt bien pour la vertu: la vertu donc n'eſt point perturbation. Ioint que nul n'eſt loüé ny blaſmé de la perturbation: par exemple, de ce qu'il ſe reſiouyt, de ce qu'il ſe faſche & attriſte de ce qu'il ſe courrouce, qu'il eſpere ou qu'il craint ſimplement, ains de ce qu'il ſe reſiouyt (& ainſi des autres paſſions) plus ou moins qu'il ne faut. Et en ce plus ou moins conſiſte la vertu ou le vice, & par conſequent la louange le blaſme. Mais quant aux perturbations ou paſſions de l'ame nous en parlerons encore plus amplement cy-apres. Or ſi la vertu n'eſt point paſſiõ ou perturbation, elle ne peut eſtre non plus paſſible qualité: d'autant que la paſſible qualité eſt preſque meſme choſe que la paſſion, ne differant d'icelle qu'en ce que la cauſe de la paſſion eſt legere, & celle de la paſſible qualité eſt conſtante & permanente. Ainſi la paſleur qui procede d'vne ſoudaine frayeur, eſt vne paſſion: & celle qui procede d'vne longue maladie eſt appellée paſſible qualité: de meſmes eſt il de la rougeur qui procede d'vne ſoudaine honte & de celle qui vient d'vn eſchauffement de foye.

Au c. 10. de ce liu.

V. La vertu ne peut eſtre auſſi puiſſance ou foibleſſe naturelle, parce que la vertu ne nous eſt point innée & naturelle, ains acquiſe par couſtume & actions frequentes: comme nous auons monſtré au chapitre precedent.

VI. Puis donc que la vertu eſt vne qualité & qu'il y a

quatre

quatre especes de qualité, trois desquelles ne luy peuuent conuenir, il s'ensuit de necessité qu'elle est contenuë soubs la 4. espece, c'est à sçauoir soubs l'habitude. Mais d'autant qu'il y a aussi plusieurs sortes d'habitude, pour la distinguer des autres sa difference est iointe à son genre en ce qu'elle est appellee *Electiue* : lequel mot respond aucunement au Grec προαιρετικὴ qui est fort energique, & sonne & emporte autant que *chois auec volôté & conseil precedent:* pour monstrer que la vertu est non seulement vne habitude qui despend de la volonté : mais aussi qu'elle est exercee & practiquee auec conseil & deliberation precedente : de maniere que les actions inconsiderees & volages n'ont point d'analogie à la vertu. Par cette mesme difference la vertu morale est distinguee des arts & sciences, lesquels consistent en l'entendement non pas en la volonté, comme nous auons aussi remarqué au chapitre precedent.

D'icy nous pouuons encore colliger qu'il y a notable difference entre faire iustement & faire quelque chose iuste ou iustice. Car faire iustement presuppose vne ferme & entiere volonté de rendre iustice : & faire vne chose iuste ou iustice c'est tousiours bien faire, quoy que l'actiõ ne procede pas d'vne ferme & entiere volonté, ains possible de la crainte d'en estre repris, de l'esperance du loyer, ou de l'honneur & bonne reputation. VII.

Apres cela s'ensuiuent ces mots : *laquelle consiste en la mediocrité*, par laquelle differẽce la vertu est distinguee du vice. Car pour la precedente elle est commune au vice auec la vertu, attendu que le vice se practique auec deliberation precedente : tellement que les actions de soy mauuaises faictes outre la volonté, fortuitement & sans y penser, ne doiuent VIII.

pas pourtant estre censees vicieuses. Mais le vice estant vne extremité soit en l'excez, soit en la defectuosité, differe en cela grandement de la vertu, laquelle consiste au milieu où mediocrité.

IX. Et d'autant que ceste mediocrité est cõsideree ou à nostre respect ou au respect de la chose mesme, il ne suffisoit pas de dire que la vertu cõsiste en la mediocrité, ains cõuenoit y adiouster ces mots, *laquelle (mediocrité) nous regarde.* Car il est bié certain que la vertu consideree en soy est vniforme & vne mesme: mais les circõstances des temps, des lieux & des personnes font qu'il la faut cõsiderer diuersemẽt en diuers subjets. Par exemple le milieu ou mediocrité où cõsiste la liberalité est en soy vniforme: mais autrement doibt estre mesuree la liberalité en vn homme priué, autrement en vn chef d'armee, autrement en vn riche gentil-homme, & autrement en vn simple bourgeois. Sur laquelle proportion il y a des obseruations notables que nous traiterons au chapitre suiuant.

X. Finalement ces derniers mots, *determinée par la raison & comme vn homme prudent la determineroit*, signifient que cette mediocrité, laquelle est diuerse en diuers subjets & au respect de diuerses personnes, doibt estre mesuree & determinee par la raison & au iugement des hõmes prudens & sages, non pas temerairement & à l'appetit des personnes inconsiderees. Car il est besoing d'y obseruer les circonstãces susdites des tẽps, des lieux & des personnes: de maniere que selon icelles non seulement cette mediocrité est diuerse en diuerses personnes, mais aussi en vne mesme personne à diuers respects & en diuerses occasions, ainsi qu'il sera plus particulierement demonstré en suite.

De la mediocrité de la Vertu morale, & qu'est-ce que proportion Arithmetique & Geometrique.

Chap. III.

Sommaire.

1. *La modiocrité conserue toutes choses.* II. *Mediocrité de deux sortes.* III. *Mediocrité au respect de la chose.* IV. *Mediocrité au regard des personnes.* V. *Celle-cy respond à la proportion Geometrique: Celle-là à l'Arithmetique.* VI. *Qu'est-ce que proportion & raison.* VII. *Proportion Arithmetique.* VIII. *Proportion Geometrique.* IX. *La difference des mediocrité selon les diuerses proportions.* X. *Consideration de la mediocrité selon les personnes.* XI. *Combien la pieté enuers Dieu & la charité enuers le prochain est icy neceſſaire.*

C'Est vn axiome tres-certain que les choſes qui s'alterent & corrompent par l'excez, ou par la defectuoſité, ſe produiſét & maintiennét par la mediocrité. Cet axiome ſe prouue & trouue veritable & en la nature & en l'art. Ainſi eſprouuõs-nous que la ſur-abondance ou defaillance d'humeurs cauſe les maladies & la mort meſme és animaux, & que la tẽperance d'icelles eſt cauſe de la ſanté & maintiẽt les corps en vne bõne conſtitution. Ainſi les forces du corps s'acquierẽt & s'entretiennent, voire s'accroiſſẽt par vn mediocre alimẽt & exercice, & s'affoibliſſent & deſtruiſẽt par l'excez ou defaut de l'vn & de l'autre. Pareillement és ouurages artificieux le trop & le moins ſont touſiours blaſmez, & la ſeule mediocrité y eſt approuuee & loüee. I.

Par meſme raiſon dõcques la vertu s'acquiert par la mediocrité (que les Latins appellent auſſi *medium*, c'eſt à dire milieu ou moyen) & ſe conſerue en icelle: & au contraire elle s'altere, ſe corrompt & degenere en vice par l'excez ou la defectuoſité. Mais II.

pas pourtant eſtre cenſees vicieuſes. Mais le vice eſtant vne extremité ſoit en l'excez, ſoit en la defectuoſité, differe en cela grandement de la vertu, laquelle conſiſte au milieu où mediocrité.

IX. Et d'autant que ceſte mediocrité eſt cõſideree ou à noſtre reſpect ou au reſpect de la choſe meſme, il ne ſuffiſoit pas de dire que la vertu cõſiſte en la mediocrité, ains cõuenoit y adiouſter ces mots, *laquelle (mediocrité) nous regarde.* Car il eſt biẽ certain que la vertu conſideree en ſoy eſt vniforme & vne meſme: mais les circõſtances des temps, des lieux & des perſonnes font qu'il la faut cõſiderer diuerſemẽt en diuers ſubjets. Par exemple le milieu ou mediocrité où cõſiſte la liberalité eſt en ſoy vniforme: mais autrement doibt eſtre meſuree la liberalité en vn homme priué, autrement en vn chef d'armee, autrement en vn riche gentil-homme, & autrement en vn ſimple bourgeois. Sur laquelle proportion il y a des obſeruations notables que nous traiterons au chapitre ſuiuant.

X. Finalement ces derniers mots, *determinée par la raiſon & comme vn homme prudent la determineroit*, ſignifient que cette mediocrité, laquelle eſt diuerſe en diuers ſubjets & au reſpect de diuerſes perſonnes, doibt eſtre meſuree & determinee par la raiſon & au iugement des hõmes prudens & ſages, non pas temerairement & à l'appetit des perſonnes inconſiderees. Car il eſt beſoing d'y obſeruer les circonſtãces ſuſdites des tẽps, des lieux & des perſonnes: de maniere que ſelon icelles non ſeulement cette mediocrité eſt diuerſe en diuerſes perſonnes, mais auſſi en vne meſme perſonne à diuers reſpects & en diuerſes occaſions, ainſi qu'il ſera plus particulierement demonſtré en ſuite.

De la mediocrité de la Vertu morale, & qu'est-ce que proportion Arithmetique & Geometrique.

Chap. III.

Sommaire.

I. *La modiocrité conserue toutes choses.* II. *Mediocrité de deux sortes.* III. *Mediocrité au respect de la chose.* IV. *Mediocrité au regard des personnes.* V. *Celle-cy respond à la proportion Geometrique: Celle-là à l'Arithmetique.* VI. *Qu'est-ce que proportion & raison.* VII. *Proportion Arithmetique.* VIII. *Proportion Geometrique.* IX. *La difference des mediocrité selon les diuerses proportions.* X. *Consideration de la mediocrité selon les personnes.* XI. *Combien la pieté enuers Dieu & la charité enuers le prochain est icy neceſſaire.*

C'Est vn axiome tres-certain que les choſes qui s'alterent & corrompent par l'excez, ou par la defectuoſité, ſe produiſẽt & maintiennẽt par la mediocrité. Cet axiome ſe prouue & trouue veritable & en la nature & en l'art. Ainſi eſprouuõs-nous que la ſur-abondance ou defaillance d'humeurs cauſe les maladies & la mort meſme és animaux, & que la tẽperance d'icelles eſt cauſe de la ſanté & maintiẽt les corps en vne bõne conſtitution. Ainſi les forces du corps s'acquierẽt & s'entretiennent, voire s'accroiſſẽt par vn mediocre alimẽt & exercice, & s'affoibliſſent & deſtruiſẽt par l'excez ou defaut de l'vn & de l'autre. Pareillement és ouurages artificieux le trop & le moins ſont touſiours blaſmez, & la ſeule mediocrité y eſt approuuee & loüee. I.

Par meſme raiſon dõcques la vertu s'acquiert par la mediocrité (que les Latins appellent auſſi *medium*, c'eſt à dire milieu ou moyen) & ſe conſerue en icelle: & au contraire elle s'altere, ſe corrompt & degenere en vice par l'excez ou la defectuoſité. Mais II.

cette mediocrité (comme nous auons touché au ch. precedent) eſt doublement conſideree ou au reſpect de la choſe meſme, c'eſt à dire de la vertu morale, ou au reſpect des perſonnes où elle ſe trouue.

III. La mediocrité au regard de la choſe meſme eſt egalement diſtante des deux extremitez ſurpaſſant d'autant l'vne qu'elle eſt ſurpaſſee de l'autre: comme eſt le nombre de ſix entre deux & dix. Car comme il ſurpaſſe deux de quatre, auſſi eſt-il ſurpaſſé de dix en pareil nombre. Et telle mediocrité eſt touſiours la meſme en ſoy & vniforme.

IV. La mediocrité au regard des perſonnes eſt celle qui eſt propre à vn chacun de nous: de maniere que comme la condition des perſonnes eſt differente, auſſi eſt la mediocrité ſelon icelles: d'autant qu'elle doibt eſtre meſuree & proportionnee à leur condition, facultez & portée. Car comme l'habit qui ſeroit aduenant à quelqu'vn ne le ſeroit pas à d'autres, ains ſe trouueroit aux vns trop court ou trop eſtroit, à d'autres trop lõg ou trop large: de meſmes ce qui ſeroit mediocrité à certaines perſonnes ſeroit excés à d'autres, & encore à d'autres ſeroit defaillance. Ainſi l'action liberale de quelque mediocre ſeigneur ſeroit vne action d'auare en vn riche Prince, & profuſiõ en vn ſimple bourgeois. Encore ne faut-il pas icy conſiderer ſimplement les circonſtances des perſonnes, mais auſſi des lieux, des temps ou occaſions. Car il faut ſe comporter diuerſement à l'endroit de diuerſes perſonnes & meſmes ſouuent à l'endroit d'vne meſme perſonne ſelon le lieu, le tẽps & l'occaſion. Ainſi faut-il rendre plus de reſpect au magiſtrat lors qu'il eſt en ſon ſiege de iuſtice, & luy meſme en doibt lors rendre moins qu'en vn lieu priué & hors l'exercice de ſa charge.

Sur

Sur ce subjet le Philosophe a tres-bien dit que le milieu ou mediocrité selon la chose est conforme à la proportion Arithmetique : & par consequent la mediocrité qui nous regarde respõd à la proportion Geometrique: lesquels termes estant assés mal-aisez à ceux qui ne sont point versez aux Mathematiques, & neantmoins estant d'ailleurs fort energiques ils meritent bié d'estre expliquez à ce propos. *Aristot. ca 5. lib. 2. Ethic. Nicom. & ca. 2. lib. 4. Eudem.*

VI. La proportiõ donc (selon Euclide) est vne ressemblance de raisons : & la raison (selon le mesme autheur) est vne habitude qui se trouue entre des quãtitez d'vne mesme sorte. Par exẽple, le nombre de six a ceste habitude enuers deux qu'il le contient trois fois : & telle habitude s'appelle *raison triple* en termes de Mathematique: & la mesme raison ou habitude estant de neuf à trois, d'autant que le nombre de neuf comprend trois fois trois: de la mesme resulte vne egale proportion entre six & deux qu'entre neuf & trois. *Eucli. def. 4. & 3. lib. 5. Elem.*

VII. Or la proportion est diuisee en Arithmetique & Geometrique. La proportion Arithmétique est celle qui garde l'egalité des nombres & quantités sans auoir esgard à l'egalité des raisons : comme s'il faut distribuer cent escus à quatre hommes, & qu'il en soit baillé à chacun vingt & cinq, sans auoir esgard à la difference de leur merite, c'est obseruer en ceste distribution la proportion Arithmetique.

VIII. La proportion Geometrique au contraire garde l'egalité des raisons sans auoir esgard à celle des quantités: comme s'il faut distribuer la mesme somme de cent escus à quatre hommes desquels le premier merite seul autant que les autres trois, il faut que pour obseruer la proportion Geometrique il luy en soit baillé soixante-quinze escus : & si entre

les trois autres il y a encore quelque difference de merite il faudra garder la proportion ſelon iceluy.

IX. Or cela ainſi entendu il eſt aiſé de colliger la difference qu'il y a entre le moyen, milieu ou mediocrité ſelon la proportion Arithmetique ou Geometrique. Car la mediocrité ſelon la proportion Arithmetique eſt celle qui garde l'egalité du ſurpaſſement & de la diſtance qui eſt du milieu aux deux extremitez. Ainſi le nombre de ſix eſt ſelon ceſte proportion le moyen entre deux & dix: d'autant qu'il ſurpaſſe deux de quatre, & eſt ſurpaſsé du dix en pareil nombre: & par ainſi la diſtance de ſix à deux eſt la meſme que de dix à ſix.

X. La mediocrité ſelon la proportion Geometrique eſt celle qui garde l'egalité de la raiſon entre le milieu & ſes deux extremités ſans auoir eſgard à l'egalité du ſurpaſſement ny à la diſtance. Par exemple, le nombre de ſix a meſme reſpect à trois que douze à ſix: car comme ſix eſt le double de trois, auſſi douze eſt le double de ſix, quoy que douze ſurpaſſe ſix d'autre ſix & que ſix ne ſurpaſſe trois que de trois ſeulement: & que d'ailleurs ſix ne ſoit eſloigné de trois que de trois ſeulemẽt, & que douze le ſoit de ſix d'autre ſix. Pareillement le meſme nombre de ſix eſt le moyen par proportiõ Geometrique entre neuf & quatre. Car comme neuf ſurpaſſe ſix d'vn tiers, ainſi ſix ſurpaſſe quatre d'vn tiers, quoy que de quatre à ſix il n'y ait que deux, & de ſix à neuf il y ait trois.

XI. Or puis que la proportion Geometrique eſt fondee ſur l'egalité de la raiſon, & que par raiſon & auec prudence il faut determiner la mediocrité qui nous regarde en balançant iuſtement toutes les circonſtãces des perſonnes, des lieux & des temps: c'eſt ſuiuant ceſte proportion qu'il la faut eſtablir & nullement

lement selon la proportion arithmetique. Ce qu'il faut principalement obseruer & practiquer en la iustice distributiue, laquelle doit mesurer les recompenses & les peines auec les susdictes circonstances.

XII.

Mais quelque esprit curieux demandera volontiers sur ce subject, par quelle regle ou par quel precepte l'homme prudent pourra-il determiner ce milieu ou mediocrité de la vertu morale ? l'accorderay franchement que ny la doctrine des Peripateticiens ny de tous les Philosophes ensemble ne nous sçauroient en cecy prescrire aucune regle ny precepte certain: tellement qu'il la nous faut puiser à la doctrine de celuy qui est la fontaine d'eau viue: de laquelle decoulent deux ruisseaux crystallins, desquels il faut arrouser nostre ame, afin qu'elle se rende feconde & forsonnante en fruicts de vertu qui sont les actions honnestes: & ces deux ruisseaux sont l'amour enuers Dieu, que nous appellons plus proprement *pieté*, & l'amour enuers nostre prochain qui est ceste charité tant recommandee en l'escriture sacrée. Ce sont-là les deux piuots & arcboutans sur lesquels est bastie toute la doctrine Chrestienne: ce sont les deux compas ausquels mesurant & reglant nos actions elles seront tousiours conformes à la vertu & à la loy diuine. *Ioan. 4.*

Or ayant estably la vertu morale au milieu ou mediocrité, il faut soudre les argumens qui semblent prouuer qu'il y a des vertus qui ne consistent pas tousiours en ce milieu ou mediocrité sise entre deux extremités contraires.

Si la vertu morale conſiſte touſiours au milieu de deux extremités.

Chap. IV.

Sommaire.

I. *Le milieu eſt determiné & fini.* II. III. IV. V. VI. VII. *Six argumens qui concluent que la vertu ne conſiſte point au milieu de deux extremités.* VIII. IX. X. XI. XII. XIII. *La ſolution des ſuſdits ſix argumens par ordre.*

I. C'Eſt vn axiome aſſez commun en la bouche de toutes ſortes de perſonnes que la vertu morale conſiſte au milieu, moyen ou mediocrité ſiſe entre deux extremités oppoſees, ſuiuãt ce que nous auons dit au chapitre precedent, & meſmes les Poëtes l'ont ainſi chanté & entre autres Horace en ces vers:

Horat.

En tout y a moyen & certaine meſure
Iuſtement limitée à certaine droiture,
Non deçà ny delà.

Ariſt. c. 5. 2 Ethic. Nicom. Ce milieu eſt comme le blanc auquel l'on viſe, hors lequel de toutes parts il n'y a que vice, lequel eſt comme infiny, & la vertu finie & limitée à certain poinct, ainſi que dit le Philoſophe.

II. Toutesfois le contraire de ceſt axiome ſe peut monſtrer par pluſieurs fortes raiſons deſquelles ie choiſiray les plus notables & puiſsãtes. La premiere eſt que la vertu en general eſt oppoſée au vice en general, comme le bien au mal & cõme vn contraire à l'autre. Or eſt-il qu'vn eſt oppoſé à vn ſeul en la nature, & non pluſieurs à vn: d'autant que pluſieurs contraires abſorberoient & eſteindroiẽt facilement l'autre. La vertu donc n'eſt point au milieu de deux extremités: parce qu'il s'enſuiuroit que non ſeulement

ment elle, mais auſſi chaque extremité auroit deux contraires: elle les deux extremités: & chaque extremité auroit le milieu & l'autre extremité deux contraires. Par exemple la liberalité ſeroit opposée à l'auarice & à la prodigalité: & l'auarice ſeroit opposée, tant à la liberalité, que prodigalité: & la prodigalité auſſi ſeroit opposée & à la liberalité & à l'auarice enſemble.

La 2. raiſon c'eſt que ſi la vertu conſiſtoit au milieu il s'enſuiuroit qu'elle ne ſeroit point contraire au vice, ains ce ſeroient les deux extremités qui ſeroient contraires l'vne à l'autre: d'autant que les contraires (ſelõ le Philoſophe) ſont ceux leſquels eſtant contenus ſoubs vn meſme genre ſont le plus eſloignés l'vn de l'autre. Or les deux vices extremes ſont le plus eſloignés ſoubs le genre de l'habitude morale: ce ſont donc eux les ſeuls & vrais contraires, non point la vertu & le vice. III. *Ariſt. in Categ. ca. de oppoſi.*

La 3. que ny l'amour & pieté enuers Dieu, ny la charité enuers le prochain, ne peuuent exceder: & partant elles ne conſiſtent point en la mediocrité. IV.

La 4. que generalement toutes les vertus heroïques ayant de la ſur-eminence & ſur-excellence ſur les communes vertus morales doiuent auſſi outrepaſſer la mediocrité: d'autant que ſi elles ſe tiennent aux termes du commun elles ne ſont pas heroïques. V.

La 5. que la magnificence doit ſurpaſſer la mediocrité requiſe à la liberalité: & pareillement la magnanimité qui aſpire aux ſouuerains degrés d'honneur n'eſt point reglée ny bornée à vne mediocre ambition: & partant ces deux vertus ne conſiſtent point au milieu. VI.

La 6. que la iuſtice n'eſt opposée qu'à la ſeule iniuſtice VII.

iustice : & partant n'ayant qu'vn seul contraire elle n'est pas logée entre deux extremitez.

VIII. Les objections ainsi exposées il y faut respondre par ordre. A la premiere donc il faut apporter vne telle distinctiõ: c'est que la vertu peut estre considerée simplement en soy ou bien selon son assiete qui est entre deux extremitez. En la premiere consideration elle-mesme est vne extremité estant contenuë sous le genre du bien ou de perfection qui est transcendant & est opposée au vice comme mal, qui n'est rien de positif, ains vne priuation de bien: de laquelle sorte d'opposition i'ay suffisamment discouru en la Metaphysique. En la seconde consideration elle est vn moyen milieu ou mediocrité, parce quelle est logée entre deux extremités. Mais il ne s'ensuit pas pourtãt qu'il y ait deux cõtraires opposés à vn d'autant que selon l'assiette les deux seules extremités sont contraires entr'elles : & la vertu n'est contraire à l'vne ny à l'autre si ce n'est qu'en tant qu'elle est opposée à l'vne elle represente l'autre : ainsi que ie deduiray plus amplement au chapitre suiuant.

Aristot. c. 6. l. 2. Ethic. Nicom.

Au liure 4. ch. 18.

IX. A la 2. obiection la response est bien aisée à tirer de ce que nous venons de dire: c'est à sçauoir que la vertu considerée comme extremité est contraire au vice, comme le bien au mal ou la perfection à l'imperfection: mais considerée entre les deux extremités, si elle est opposée à l'vne elle tient le lieu de l'autre.

X. A la 3. il faut respondre en vn mot que quand nous disons que la vertu consiste au milieu nous ne parlons que de la vertu morale, nõ pas des vertus Theologales, comme sont l'amour & pieté enuers Dieu & la charité enuers le prochain. Et diray encore cela en passant que bien qu'on ne puisse iamais assés aimer

Dieu

Dieu (tant s'en faut qu'on le puisse trop) on peut neantmoins exceder en la religion, & tel excés est la superstition & bigoterie, comme la defectuosité est la mescreance. Mais touchant la charité & dilection enuers le prochain nous en parlerons particulierement cy-apres. *Au chapitre 6. du liure dernier de ceste œuure.*

A la 4. ie respons qu'au respect du commun les vertus heroïques semblent exceder le moyen & la mediocrité: toutesfois qu'au respect de ceux qui en sont doüez (attendu qu'ils ont les forces & le courage releué au dessus du commun des hommes) elles sont reglées à certain moyen & moderation, quoy qu'elles excedent ou pour mieux dire excellent sur les communes vertus morales. Aussi auons-nous monstré cy-deuant que ceste mediocrité se doit mesurer selon la condition des personnes: tellement qu'autre est-elle en vn heros qui est doüé de graces extraordinaires & autre au commun des hommes: & si vn heros ne faisoit de plus grands exploits que le commun des hommes il manqueroit en la vertu. XI.

A la 5. il faut respondre que la magnanimité & magnificence ne sont point extremes: ains souueraines quant à l'action & à la fin: car l'vne consiste en vne tres-grande & tres-splendide despense, & l'autre aspire aux sublimes dignités & supremes grades d'honneur: mais tout cela est neantmoins reglé au niueau de la raison, c'est à sçauoir selon les moyens, la condition & facultés des personnes. Car il n'appartient d'estre magnifique qu'à ceux qui peuuent faire vne splendide despense sans s'incommoder: ny d'estre magnanime qu'à ceux qui sont doüés d'vn grand courage auec le merite de commander aux autres s'il leur est permis par les loix de l'Estat. C'est pourquoy le Philosophe disoit que le magnanime XII. *Arist. c. 4. l. 4. Ethic. Nicom.*

nime est extreme en grandeur par moyen, raison & mesure.

XIII. A la 6. il est aisé de respondre que soubs le nom d'iniustice sont compriſes les deux extremitez entre lesquelles consiſte la iustice, & n'ont point de nom propre, si ce n'est en la distribution des peines iudiciaires encouruës pour quelque crime. Car l'excés est appellé rigueur, trop grande seuerité ou cruauté & la defectuoſité est nommée faueur. Mais en la distribution du loyer & recompenſe la faueur est vrayement excés, & la defectuoſité n'a que le nom d'iniquité.

Voila pour le regard des objections qui se peuuét faire sur la queſtion proposée. Il faut maintenant discuter plus expreſſement & plus exactement l'oppoſition & contrarieté tant de la vertu & du vice que des deux vices opposés selon leur extremité, & rechercher d'ailleurs les cauſes pour leſquelles tantoſt l'excez, tantoſt la defectuoſité a plus de repugnance au milieu & mediocrité.

De l'oppoſition des extremités au milieu & des extremités entr'elles.

Chapitre V.

Sommaire.

I. Le ſubiect de ce chapitre. II. Cõment les deux extremités ſont opposées entr'elles & au milieu. III. Raiſon par laquelle eſt prouué que les extremités ſont plus contraires entr'elles qu'au milieu. IV. Autre raiſon concluant de meſme. V. Obiection. VI. Reſolution d'icelle, & comment eſt-ce que la vertu eſt dicte plus ou moins contraire aux extremités que les extremités entre elles.

I. NOus pouuons reduire le ſubject de ce chapitre à deux chefs principaux: l'vn ſera touchant l'oppoſi-

l'oppoſition du milieu aux extremitez, & des extremités entr'elles. En l'autre nous deduirons les raiſons pour leſquelles les extremités ſont plus contraires entr'elles qu'au milieu.

Pour la deciſion du premier chef propoſé il faut repeter icy la definition des contraires rapportée au chap. precedent, c'eſt à ſçauoir que les contraires ſont ceux leſquels eſtans contenus ſoubs vn meſme genre ſont le plus eſloignez l'vn de l'autre: tellement que la vertu & le vice eſtans contenus ſoubs le genre de l'habitude ils ne peuuent en ceſte conſideration eſtre dicts contraires l'vn à l'autre. Car puis que la vertu eſt logée entre deux vices elle eſt moins éloignée de tous les deux que ne ſont pas entr'eux les vices qui ſont logez aux deux extremitez. Et cela eſt tres-certain: tellement que ſelon cét eſloignement & diſtance, la vertu n'eſt pas contraire au vice, ſi ce n'eſt en tant qu'oppoſée à l'vne des extremités elle repreſente l'autre. Car comme vne choſe égale à vne autre ſemble moindre eſtant comparée à vne plus grande, & au regard d'vne moindre ſemble plus grande: ainſi eſt-il du milieu oppoſé à l'vne des extremitez. Par exemple vn homme vaillant ſemble temeraire au reſpect d'vn coüard, & ſemble coüard au reſpect d'vn temeraire. Ainſi donc les extremités ſont contraires entr'elles comme tres-eſloignées l'vne de l'autre: & le milieu eſt contraire à l'vne des extremitez en tant qu'il repreſente l'autre: Et c'eſt la reſolution du Philoſophe. II.

Ari. c. 8. l. 2. Ethic. Nicom.

Quant à l'autre chef le Philoſophe rapporte deux raiſons tres-fortes pour monſtrer que les extremitez ſont plus contraires entr'elles qu'au milieu. L'vne eſt fondée ſur la ſuſdite definition des contraires. Car ſi les contraires ſont ceux, leſquels III.

eſtant contenus ſoubs vn meſme genre ſont le plus eſloignez l'vn de l'autre: il s'enſuit notoirement que les extremitez qui ſont contenuës auec le milieu ſoubs vn meſme genre de l'habitude, eſtant plus eſloignées l'vne de l'autre que du milieu, ſont auſſi plus contraires entr'elles qu'au milieu.

IV. L'autre raiſon eſt telle: Les choſes les plus diſſemblables ſont les plus contraires: or les extremitez sõt plus diſſemblables entr'elles qu'au milieu: ainſi l'auarice & la prodigalité ſont plus diſſemblables entr'elles qu'à la liberalité: & la temerité & coüardiſe ſont plus diſſemblables entr'elles qu'à la vaillance. Partant les extremités ſont plus contraires entr'elles qu'au milieu.

V. A cela quelqu'vn pourroit bien à propos obiicer que les vices ont plus de communion & de reſſemblance entr'eux, en ce qu'ils ſont tous deux mal & imperfection, & la vertu eſt bien & perfection & par ainſi qu'ils ſont plus contraires entr'eux qu'à la vertu.

VI. A quoy ie reſpons que les vices peuuent eſtre conſiderez en deux façons, ou ſoubs la nature du vice comme eſtans vne pure priuation de bien & de perfection: ou bien ſelon l'eſloignement, excez & ſurpaſſement en leur oppoſition. En la premiere conſideration il eſt trop certain que les vices ſont plus diſſemblables à la vertu qu'entr'eux comme ſignifians tous deux mal & imperfection, & la vertu bien & perfection. Mais en l'autre conſideration les vices ſont & plus diſſemblables & plus contraires, comme eſtans plus eſlóignés l'vn de l'autre que de la vertu ainſi qu'il a eſté deſia monſtré cy-deſſus.

Or d'autant qu'il arriue ſouuent que l'vne des extremitez eſt plus contraire au milieu que l'autre, il

en

en faut rechercher les causes, & enseigner en suite les moyens de nous maintenir iustement au milieu où gist proprement & certainement la vertu.

Pourquoy l'vne des extremités a quelquefois plus d'affinité au milieu que l'autre.

CHAP. VI.

Sommaire.

1. Comment est-ce que par la nature des habitudes, mesmes du vice & de la vertu il arriue que l'vn des vices extremes a plus d'affinité auec la vertu que l'autre. II. Que cela peut arriuer, aussi par nostre propre inclination. III. Que pour trouuer la vertu il faut s'esloigner de l'extremité à laquelle nous auons le plus de propension. IV. Qu'il faut en toutes choses fuir la volupté.

LE Philosophe traictant ce subiet le nous esclaircit dignement par vne distinction notable. Il arriue (dit-il) ou par la nature des choses ou à cause de nostre inclination que l'vne des extremitez est plus semblable au milieu que l'autre. Cela arriue par la nature des choses, c'est à dire des habitudes de la vertu & des vices à elle opposez: d'autant qu'aucunefois l'extremité en excez a plus de ressemblance & de rapport au milieu, que l'extremité en defectuosité: comme il est manifeste que naturellement & de soy la temerité a plus d'affinité auec la vaillance, que n'a pas la coüardise. Car le temeraire a cela de commun auec le vaillant, qu'il est hardy & sans crainte, ou pour le moins sa crainte est moderee: & le coüard n'est iamais hardy, ains tousiours craintif & pusillanime. Quelquesfois au contraire l'extremité en defectuosité a plus d'affinité auec le milieu que l'extremité en excés. I. *Ari. c. 6. l. 2. Ethi. Nicom.*

Ce qui ſe trouue veritable en toutes les habitudes qui regardent la moderation des voluptez, comme la Temperance & la Clemence. Car l'homme temperant a cela de commun auec celuy qui eſt lourd, ſtupide & comme inſenſible, qu'il s'abſtient des voluptez: & l'intemperant & voluptueux au contraire ne peut aſſouuir l'appetit ardant de la ſenſualité embrasée, ainſi que le Poëte Satyrique teſmoigne de Meſſaline, laquelle

Iuuen. *Des hommes ſe trouuoit & laſſee & foulee,*
Et ſi n'eſtoit pourtant de ſes plaiſirs ſaoulee.

II. Noſtre propre inclination fait auſſi que l'vne des extremitez eſt quelquefois plus contraire au milieu que l'autre: comme ſeroit le vice d'vn extréme poltron, eu eſgard à vn autre qui ſeroit mediocrement temeraire: ou au contraire le vice d'vn homme extrémement eſuolé & temeraire au reſpect d'vn autre qui ſeroit aucunement laſche & puſillanime. Mais d'autant que nous auons naturellement plus de propenſion & inclination à la volupté qu'à l'abſtinence d'icelle, il eſt certain auſſi que les vices & excez leſquels conſiſtent és voluptez ſont plus grands, plus ſales & plus honteux que ceux qui conſiſtent en la defectuoſité. Car meſmes pour viure chreſtiennement la priuation des voluptez ſenſuelles, comme la virginité, eſt vne des plus excellentes & inſignes vertus, & qui merite meſmes d'eſtre miſe entre les heroïques.

III. Or pour trouuer precisément ce milieu & y loger iuſtement & fermement nos volontez, le meſme *Ari. c. vl. l. Ethi. Ni- m.* Philoſophe nous donne ſur ce ſubiet deux preceptes. L'vn que nous nous accouſtumions à nous eſloigner par nos actions de l'extremité à laquelle nous recognoiſſons auoir plus d'inclinatiõ naturelle

en

en flechissant & panchant du costé de l'autre. Car comme pour dresser les arbres qui sont tortus d'vn costé, les iardiniers ont accoustumé de les tourner à force de l'autre. Ainsi deuons-nous pancher du costé de l'extremité, à laquelle nous auons moins de propension pour nous esloigner de l'autre oppositе, à laquelle nostre naturel nous emporte. En quoy il faut proceder auec beaucoup de prudence, afin qu'en panchant par trop de ce costé-là, nous ne tombions en vn pareil mal, ou pire que le precedēt. Ce qu'Homere nous a voulu donner à entendre, feignant que Circé admonestoit Vlysse de prendre bien garde qu'en cinglant par la mer Sicilienne il ne tombast au destroit de Scylla, pensant euiter celuy de Charybdis, mais qu'il nauigeast iustement entre-deux, fuyant tous les deux esgalement. *Homer. Odyss. 12.*

IV. L'autre precepte est, que nous deuons fuir en toutes nos actiōs la volupté, aux appasts de laquelle (cōme disoit Platon) les hommes sont pris ainsi que les poissons à l'hameçon. Et ce precepte est enrichy par le Philosophe d'vne autre comparaison extraite du mesme Homere, lequel pendant le duel d'entre Menelaus & Paris introduit le Roy Priam spectateur d'iceluy auec Helene & les anciens Princes Troyens; lesquels considerans la beauté sur humaine de ceste Heroïde, aduoüoient qu'elle meritoit bien que deux si puissantes & belliqueuses nations, comme estoient les Troyens & les Grecs combatissent pour l'amour d'elle: toutesfois qu'il estoit plus expedient de la rendre aux Grecs, & la r'enuoyer en son pays loin de Troye, que d'entretenir chez eux la cause de tant de mal-heurs. Possible les termes de ce diuin Poëte seront plus agreables au lecteur: c'est pourquoy ie les ay voulu traduire & rapporter icy,

Homer. Iliad. 3.

O quel obiet diuin! quelle rare beauté!
Ce n'est pas vne femme, ains vne deité,
Digne de tous nos maux & que pour l'amour d'elle
Les Troyens & Gregeois ayent guerre mortelle,
Mais quoy qu'elle soit telle il sera beaucoup mieux
De l'oster hors d'icy l'esloignant de nos yeux,
Et la renuoyer tost dans la Gregeoise flotte
En son pays Spartain: & qu'on l'oste, qu'on l'oste.

Il faut donc se comporter de mesmes à l'endroit de la volupté. Car ores qu'elle nous soit tres-agreable & nous semble tres-belle & tres-douce, il la faut neãtmoins esloigner arriere de nous, pour euiter les maux dont elle accable nostre ame. Soit assez arresté sur ce subiet du milieu & des extremitez.

De ce qui est volontaire & outre ou contre la volonté.

CHAP. VI.

Sommaire.

I. *Pourquoy cette matiere appartient à la Morale.* II. *La nature des contraires suit mesme raison.* III. *Qu'est-ce que force.* IV. *Distinction de l'ignorance en vniuerselle & particuliere, ou du bien du droit & du fait.* V. *Moyen de descouurir la malice, & la discerner de l'ignorance & innocence.* VI. *La difference entre pecher par ignorance & pecher ignorant.* VII. *Que nous ne faisons pas outre nostre volonté ce que nous faisons par courroux.* VIII. *Des actiõs contraintes esquelles il faut faire choix de necessité.*

I. Arist. l. 3. Ethic. Nicom.

IL y a deux raisons principales, pour lesquelles le Philosophe dit, qu'auant traiter en particulier des vertus morales, il est besoin d'entendre qu'est-ce que volontaire & non volontaire. L'vne que la loüange ou le blasme de nos actions despend de ce qu'elles sont faites de nostre volonté ou bien outre, ou contre nostre volonté: & la loüange estant deuë à la ver-

tu,

tu, & le blasme au vice, il est requis que le Philosophe moral distingue exactement ce qui est volontaire d'auec ce qui ne l'est pas. L'autre raison est que pour establir iustement les recompenses & les peines, il faut considerer si les actions ont esté faites volontairement, ou bien outre, ou contre la volonté: d'autant que celuy qui a bien faict outre sa volonté & à contre-cœur, ne merite point de recompense, ou pour le moins il doit estre moins recogneu que celuy lequel y a contribué sa bõne volonté: & pareillement celuy qui a failly par mes-garde, ou faict du mal sans y penser ou par contrainte, ne doibt point estre puny, ou pour le moins il le doibt estre plus legerement que celuy lequel y a presté consentement & mauuaise volonté. Lesquelles considerations & distinctions estans de la science politique, à laquelle la morale se rapporte, il est necessaire que le Philosophe moral distingue ce qui est volontaire d'auec ce qui ne l'est pas.

II. Or comme la nature de l'vn des contraires estant cogneuë, il est aysé de cognoistre l'autre, il faut exposer premierement quelles actions ne sont point volontaires, afin d'entendre & colliger de là quelles sont les volontaires. Il est donc ainsi, que tout ce qui est non volontaire, c'est à dire que nous faisons, outre ou contre nostre volonté se faict par force ou par ignorance: & par ainsi ce qui ne se faict par force ou par ignorance est volontaire.

III. La force ou violence (dit le Iurisconsulte Paulus) est l'effort d'vne chose plus grande & puissante à laquelle on ne peut resister: & Vlpian escrit qu'elle apporte necessité à vne contraire volonté, & qu'il n'y a rien de si cõtraire à la volonté que la force & la crainte: tellement que pour establir proprement ceste

L. 2. D. de eo quod met. ca. L. 1. e. t. L. nihil consensui. D. de reg. iuris. L. metum autem

force contraire à la volonté il faut que le principe & la cause entiere d'icelle soit externe, & que celuy qui agit ne contribue ny aide ny ait consentement à son action. Par exemple, si quelqu'vn saisissoit ma main pour en frapper vn autre & que ie luy laschasse volontairement ou donnasse force au coup, ce ne seroit pas proprement vne action forcee & violentee, ains plustost volontaire: mais s'il estoit si fort & robuste que mal-gré moy & nonobstãt ma resistance il frappast de ma main, telle action ne seroit pas pour mon regard volontaire.

IV. Quant à l'ignorance il la faut distinguer auec les Iurisconsultes en celle du droit & du faict. L'ignorance du droit qui est aussi appellee ignorance vniuerselle ne peut estre sans quelque mauuaise volonté; aussi n'est-elle pas excusee. Car si quelqu'vn apres auoir commis vn crime vouloit dire qu'il ignoroit que ce fust mal fait, comme qu'il fust defẽdu de tuer, de paillarder, de desrober, on ne lairroit pas pourtãt de le punir selon la grauité du crime. Et mesmes és matieres ciuiles où il n'eschoit point de delict, nul n'est non plus excusé de l'ignorance du droit: parce qu'on peut auoir recours aux gens de conseil, afin de se conduire par leur aduis: excepté les gens de guerre pẽdant qu'ils sõt és armees, là où le bruit des armes les empesche d'entẽdre la voix des loix. Mais l'ignorance du faict, qui est vne ignorance particuliere, excuse la faute: par exemple, l'inceste de l'infortuné OEdipus qui espousa sa propre mere, ne sçachant pas que ce fust elle, estoit excusable.

V. Toutesfois pour ne manquer pas & n'estre point surpris par les fraudes ordinaires des personnes malicieuses, il est bon d'y apporter double distinction ou precaution, ainsi que le Philosophe nous enseigne:

de eo od met. ysa.

I. C. de ris & Eli ignor.

Ari. c. 1. l. Ethic. icom.

enseigne: par laquelle nous pourrõs discerner l'imposture, la fraude ou la malice d'auec la simplicité & innocence. L'vne c'est que celuy qui a failli par ignorance du faict se repent soudain apres qu'il en a cognoissance, ou ne s'en repent pas & n'en est nullement marry. S'il s'en repent soudain apres qu'il a cognoissance de sa faute, c'est signe qu'il n'y a contribué nulle malice ny mauuaise volonté: comme le mesme OEdipus lequel ayant cogneu son erreur se creua les yeux de regret: au contraire s'il ne s'en repent pas soudain apres qu'il cognoit sa faute, c'est vn argument certain de malice; comme Plutarque tesmoigne de ce ieune garçon, lequel iettant vne pierre à vn chien en frappa sa marastre, & dit que mesme par ceste euenement le coup n'estoit pas perdu. *Plutar. in Sympos.*

VI. L'autre distinction est qu'il y a notable difference entre celuy qui peche par ignorance & celuy qui peche ignorant. Car à celuy qui peche par ignorance la cause est toute externe, hors de luy & en l'ignorance mesme du faict, de maniere que cela peut arriuer aux plus sages & prudens du monde: comme l'on void en l'exemple d'OEdipus: car ignorant tout à faict que celle qu'il espousoit fust sa mere il l'espousa. De mesme est-il de celuy qui chassant dans vn taillis en poursuiuant sa proye asseneroit vn homme caché dans vn buisson pensant que ce fust sa proye. Mais celuy qui peche ignorant simplemẽt, non pas ignorance, n'est pas sans coulpe: d'autant que la cause du faict est aucunement en luy: comme celuy lequel aueuglé & transporté de cholere voulãt frapper vne personne en blesse ou tuë vne autre par mesgarde, comme il arriue souuent aux temeraires, aux insolens & aux yurongnes. Car telles gens cõ-

mettent pluſieurs fautes ignorant ce qu'ils font, mais non pas par ignorance : parce que la cauſe du mesfait eſt aucunement en eux, & qu'vn homme prudent euiteroit facilement telles fautes.

VII. *Ariſt. c. 1. 3. Ethic. Ciceron.*

C'eſt pourquoy le meſme Philoſophe reprend à bon droit Platon de ce qu'il tenoit que nous faiſons contraints & forcez ce à quoy le courroux ou la conuoitiſe nous porte. Car nous n'auons iamais ny plaiſir ny contentement à ce que nous faiſons contraints, & toutesfois nous prenõs plaiſir le plus ſouuent à ce que nous faiſons en cholere & par conuoitiſe. Ioinct qu'il eſt raiſonnable de ſe courroucer pour certaines occaſions, & la conuoitiſe reglee n'eſt pas eſloignee de la raiſon: & ſi le courroux & la conuoitiſe ſont accõpagnez de raiſon, pourquoy eſt-ce que toutes les actions qui en deſpendẽt ſont forcees & cõtraintes? D'ailleurs il s'enſuiuroit que les enfans ny les beſtes ne feroient rien qu'à contre-cœur & par force, veu qu'ils ne font rien par raiſon : les enfans parce que leur aage ne leur permet pas d'en auoir encore l'vſage: les beſtes parce qu'elles en ſont incapables de leur nature: & toutesfois le contraire eſt tout manifeſte, c'eſt à ſçauoir que les enfans & les beſtes ſuiuent ſouuent en leurs actions leur appetit ſans nulle force ny contrainte.

VIII. *. metum tem. D. e eo quod et. cau. . nihil nſenſui. . de reg. r.*

Au demeurant il y a certaines actions touchant leſquelles la difficulté eſt beaucoup plus grande à determiner ſi elles ſont volontaires ou ne le ſont pas, meſmement quand il s'agit de ce qui ſe fait par crainte. Car la crainte, non pas vaine, mais (comme diſent les Iuriſconſultes) pour quelque grand mal & telle qu'elle puiſſe eſtonner vn homme tres-conſtant & courageux, eſt pareille à la force, & (comme i'ay touché cy-deuant) elle eſt contraire à la volonté & con-

consentement. Par exemple, quand ceux qui sont sur mer contraints de ceder à la tempeste, pour descharger leur nef iettent la marchandise & meubles dans les ondes, à sçauoir-mon si ceste action est volõtaire ou contre la volonté. Telle fut l'eslection qu'vn tyran dõna à Origene ou de souffrir la pollution cõtre nature d'vn sale Egyptien, ou de sacrifier aux faux Dieux. Pareillement, si vn tyran proposoit à quelqu'vn de choisir l'vn des deux, ou de trahir son païs, ou de voir massacrer ses enfans, & qu'il aimast mieux voir massacrer ses enfans, à sçauoir mon si ce seroit là vne actiõ volontaire? A cela respõd le Philosophe que telles actions ne sont proprement ny volõtaires ny outre ou contre la volonté, ains mixtes & participantes des deux. Car de soy elles ne sont nullemẽt volontaires, attendu que personne ne veut perdre ses enfans, ny ses biens: mais eu esgard à l'occasion & à la fin elles sont volontaires: parce que tout homme bien sensé prefere sa vie à ses biens: & s'il est sage & bon citoyen, il prefere le salut commun à celuy de ses enfans & mesmes au sien propre. Toutesfois s'il faut rechercher encore de plus pres la qualité de telles actions on les doit plustost estimer volontaires que contraires ou repugnantes à la volonté pour deux raisons principales. L'vne que telles actions se font auec choix & eslection precedente, puis que nous preferons vne chose à l'autre: & ce que nous eslisons nous l'eslisons auec volonté. Il s'ensuit donc qu'elles sont volontaires. L'autre raison est que bien souuent telles actions sont loüables ou blasmables. Car on loüe ceux qui sçauent faire vne belle & hõneste eslection en telles extremités, & blasme-on ceux qui pour quelque affection ou cõmodité se laissent aller pour

la

la crainte du mal preſent à des actions indignes & honteuſes: comme Cinna lequel eſtant ſur le poinct de receuoir le coup mortel par vn dernier ſupplice, neãtmoins pour proroger ſa vie miſerable de quelque inſtant demanda temps pour deſcharger ſon vẽtre. Or eſt-il que loüange ny blaſme ne doit eſtre attribué à perſonne pour des actions non volontaires. Il eſt donc certain que les actions qui ſe font auec eſlection ſont volontaires.

De la volonté, deliberation & eſlection.

CHAP. VIII.

Sommaire.

I. Le bien ſoit vray, ſoit apparent eſt l'obiect de la volonté. II. Qu'eſt-ce que conſultation ou deliberation. III. De quelles choſes elle eſt. IV. En quelles choſes elle eſt inutile. V. Qu'eſt-ce qu'eſlection. VI. Que le iugement recognoit les defauts de la volonté deprauee.

I. NOus auons diſcouru au chapitre precedent des actions volontaires & non volontaires & entremeſlé quelque choſe du choix ou eſlection: maintenant il faut encore expoſer l'energie de trois termes, qui ont vne eſtroite alliance & deſpendance enſemble touchant les actions humaines: c'eſt à ſçauoir la volonté, la deliberation ou conſultation, & la reſolution ou eſlection. La volonté donc regarde la fin de nos actions, & (comme nous auons dit ailleurs) elle ſe propoſe touſiours pour ſon obiect, le bien ſoit vrayement bien ou tant ſeulement apparent. Et combien que ce qui eſt vrayement biẽ ſoit auſſi de ſoy le vray obiect de la volonté: ſi eſt-ce que le mal meſme ſemble quelquesfois bien à ceux qui ont la volonté deprauee, comme les choſes douces ſemblent ordinairement ameres aux malades: & de

là

là vient que le mal est souuent & trop souuent l'object de la volonté, mais c'est tousiours sous le voile & l'apparence du bien. Car quelque crime que ce puissent proposer les hommes malicieux, c'est tousiours pour quelque fin, sinon honneste, à tout le moins vtile ou delectable à leur iugement.

II. Quand à la deliberation ou consultation, ce n'est autre chose que la recherche des moyens pour paruenir à la fin que la volonté s'est proposée. Ainsi vn capitaine en consultant ne recherche pas s'il faut vaincre, ains les moyens de vaincre: ny vn Medecin s'il faut guarir le malade, ains les moyens de le guarir: ny vn orateur s'il faut persuader, ains les moyens de persuader: car & la victoire en vn guerrier, la santé en vn Medecin, & la persuasion en vn orateur, sont objects de la volonté, non pas de la deliberation ou consultation.

III. Or la deliberation ou consultatiõ n'est pas de toutes choses ains de celles-là seulement qui sont possibles à l'homme. Car vn homme bien sensé n'a garde de consulter des choses impossibles. Et pour mieux distinguer les euenemens des choses qui tombent en deliberation ou consultation, il faut sçauoir qu'il y a quatre sortes d'euenement comme il y a quatre sortes de causes dont ils dependent. Car toutes choses arriuent ou par necessité, ou par nature, ou fortuitement, ou par l'industrie & trauail des hõmes. Par necessité, comme le cours & mouuemẽt des astres: par nature cõme les pluyes, les vents, les plantes, les animaux: fortuitement, comme qu'vne tuile tombant d'enhaut escrase inopinément la teste d'vn passant: telle fut la peschе du trepié d'or au lieu de poissons Par l'industrie & trauail humain: cõme les bastimens: les guerres, les discours, & generalement toutes les actions & œuures humaines. Or

Aristot. c. 3. lib. 2. Ethic. Nicom.

IV. Or les trois premieres ſortes d'euenemens ne doiuent point eſtre miſes en deliberation, d'autant que par nulle conſultation ils ne peuuent eſtre amendés ny changés à noſtre aduantage. Et partant il ne reſte que les actions & ouurages humains qui ſont à faire (car on ne conſulte iamais des choſes faictes) leſquels tombent proprement en deliberation ou conſultation, parce que nous y pouuons pouruoir : non pas touſiours. Car & les arts & les diſciplines, que ſont la pluſpart de l'inuention humaine ont les preceptes ſi certains & aſſeurez, que la deliberatiõ ne les ſçauroit à grande peine changer en mieux. Toutesfois les arts que les Grecs appellent τοξαστικὰς comme qui diroit *coniecturaux*, requierent ſouuent deliberation & conſultation en la practique quoy que les preceptes en ſoyent tres-certains & aſſeurez. Ainſi auant qu'intenter vn procés l'on a accouſtumé de conſulter de la maniere en laquelle il le faut conduire. Ainſi vn Medecin doit conſulter s'il eſt expediẽt d'vſer de ſeignée, ou de diete, ou de purgation pour la guariſon du malade. Ainſi vn marinier doit aduiſer pendant la tempeſte, s'il luy eſt plus expedient de ramer & caler voile, ou bien de ſe ſeruir de la voile ſeule, ou de la rame & de la voile enſemble. Mais ſur toutes choſes eſt requiſe vne meure & ſaine deliberation en guerre, parce que les fautes y ſont irreparables, & (comme diſoit vn ancien capitaine) on n'y peut faillir deux fois.

V. Pour le regard de l'eſlection c'eſt l'effect de la conſultation ou deliberation. Car la volonté s'eſtant propoſée certaine fin, & l'entendement ayant conſulté des moyens d'y paruenir, s'il s'en trouue quelques vns qui luy ſemblent aſſeurées, il s'arreſte-là il les choiſit & ſe reſout à l'executiõ, & mettãt la main

à l'œu-

à l'œuure, il tend à la fin de la volonté: tellement que l'eſlection en cét endroit n'eſt autre choſe que la reſolution prinſe en la deliberatiõ & conſultatiõ auec vn conſentement de l'entendement auec la volonté.

VI.

Or combien que la volonté ſe propoſe touſiours le bien pour ſa fin, ſi eſt-ce que l'entendement ne laiſſe pas de iuger bien ſouuent que les moyens dont il ſe ſert pour y paruenir ſont manuais, illicites & des-honneſtes. Par exemple les voleurs & les pirates ſe propoſent pour vne fin vtile la volerie & brigandage: toutesfois ils tuent bien ſouuent les paſſans pour leur oſter leur argent, ſçachans neantmoins qu'ils commettent vn peché deteſtable deuant Dieu, en eſpandant le ſang humain. D'icy ſourd vne grande & importante diſpute entre les Academiciens & Peripateticiens, à ſçauoir-mon ſi l'homme peche volontairement & à eſcient: laquelle merite d'eſtre reſoluë en ſuite.

Si l'homme peche à eſcient & volontairement.

Chapitre IX.

Sommaire.

1. *Platon a tenu la partie negatiue de la queſtion propoſée & Ariſtote l'affirmatiue.* II. III. IV. *Deduction des raiſons de Platon.* V. VI. VII. *Reſponſe à icelles.* VIII. IX. X. XI. *Raiſons des Peripateticiens.* XII. *Platon a eſtimé que celuy qui peche par ignorance eſt plus blaſmable, que celuy qui peche volontairement.* XIII. *Ariſtote a mieux dict en diſtinguant les actions de l'art des actions morales: & l'opinion de Platon eſt vraye en celles-là non en celles-cy.* XIV. XV. *Comment le Medecin abuſant de ſon art eſt coulpable.*

I.

PLaton qui a eſté le prince & coryphée des anciens Academiciens, a tenu que les hommes ſe propoſent tellement le bien en toutes leurs

leurs actions, iamais ils ne faiſoient mal à eſcient & volontairement: & l'a ainſi eſcrit en termes ſi exprés, que ie m'eſtonne que ceux qui taſchent d'excuſer ſes erreurs prennent tant de peine à le concilier auec Ariſtote, qui a tenu l'opinion contraire.

II. Les principales & plus fortes raiſons de Platon ſont celles qui s'enſuiuent. La premiere que (comme nous auons dit ſouuent) la volonté ſe propoſe touſiours le bien pour ſa fin: & partant nul ne veut iamais rien de mal.

III. La 2. ſi nul ne veut eſtre affligé de maladies du corps, il n'eſt pas vray ſemblable qu'il le vueille eſtre de celles de l'ame, veu que celles-cy ſont plus ſales & pernicieuſes que celles-là.

IV. La 3. c'eſt que ſi les hommes ſont mal, c'eſt lors qu'ils y ſont portez, ou par quelque paſſion deſreglée ou par ignorance ou par quelque foibleſſe de l'ame qui trouble le iugement & empeſche l'vſage de la raiſon: qui ſont des cauſes eſloignées d'vne vraye & entiere volonté. Et par ainſi qu'il n'arriue point que les hommes pechent & facent du mal volontairement.

V. Les Peripateticiens auec leur chef Ariſtote diſent au contraire, que ces raiſons-là ſont aucunemẽt probables, mais nullement neceſſaires & y reſpondent en ceſte ſorte. A la I. qu'il ſe peut faire qu'vn homme ſera ſi ignorant & d'vn entendement ſi mouſſe, qu'il ne ſçaura pas diſtinguer le vray bien d'auec le bien apparent: mais auſſi qu'il y en a pluſieurs, leſquels ſçachans treſbien diſcerner l'vn de l'autre, ſuiuent neantmoins l'apparence pour la verité, comme Medée dans Ouide quand elle diſoit ainſi,

Ie voy ce qui eſt bon & beaucoup ie le priſe,
I'enſuy pourtant le mal en eſtant plus eſprise,

Qu'il

Qu'il soit ainsi ils admonnestent quelquefois les autres de ne les imiter point, & se portent aux effects de leur malice par vne meschante habitude & coustume de mal faire, recognoissans neantmoins qu'ils font mal. Et c'est le peché que les Theologiens appellent peché cõtre le S. Esprit, peché d'obstination & d'endurcissement de la volonté à mal faire. I'accorderay toutesfois qu'ils s'y proposent quelque espece de biẽ vtile ou delectable: mais laissãt à escient l'honneste qui est le vray bien pour suiure l'vtile ou delectable, qui n'en ont que la seule apparence s'ils sont separez de l'honneste, il est manifeste que touſiours en cela ils sont volontairement coulpables.

Respondant à la II. raison i'accorderay aussi que personne ne veut estre simplement & absoluëment malade: mais celuy qui mesprise les preceptes des medecins, qui mange des viandes qu'il sçait asseurément estre contraires à sa santé & qui fait des excez, celuy-là sans doute veut estre malade en tant qu'il se delecte à quelque legere volupté presente aux despens d'vne maladie ineuitable. Ioint que Platon ne conclud point en ceste seconde raison ce qui se practique entre les hommes, ains tant seulement ce qui se deuroit practiquer. Car combien que personne ne vueille estre affligé des maladies corporelles, toutefois peu se soucient d'euiter celles de l'ame. VI.

A la III. il faut respondre que ce qui se fait contre la volonté procede de quelque cause externe & hors de nous mesmes, comme la force & violence ou l'ignorance telle que nous auons dit cy-deuant: car nous auons monstré qu'il y a notable difference entre pecher ignorant ou pecher par ignorance. Mais nos foibleſſes, nos passions ou affections desreiglées, VII.

& l'ignorance meſme, laquelle ſouuent eſt craſſe & groſſiere & procede de negligence ſont des cauſes internes & qui eſtant en nous-meſmes nous donnent de l'inclination au mal: de maniere que corrompant noſtre iugement, forçant noſtre volonté & deſobeiſſant à la raiſon elles nous rendent coulpables de nos actions des-honneſtes & cõtraires aux preceptes de la vertu & bien-ſeance.

VIII. Ainſi reſpondent pertinemment les Peripateticiens aux Platoniciens: & alleguent pluſieurs raiſons pour confirmer leur opinion: deſquelles nous choiſirons trois ou quatre des plus puiſſantes. La premiere eſt fondée ſur le iugement de tous les Legiſlateurs, & Iuriſconſultes, leſquels propoſent recompenſe & eſtabliſſent peine aux actions humaines ſelon qu'elles ſont bonnes & louables ou mauuaiſes & blaſmables: & ne peuuent eſtre telles qu'en tant qu'elles ſont volontaires. Car on recompenſeroit indignement celuy qui auroit fait du bien outre ou cõtre ſa volonté, & puniroit-on iniquement les malfaicteurs s'ils auoient delinqué par meſgarde ou par neceſſité & contre leur volonté.

IX. La II. eſt fondée ſur vn principe receu de tous les Philoſophes, c'eſt à ſçauoir que les contraires reçoiuent meſme diſcipline, & regardent vn meſme ſubjet: de maniere que ſi le bien depend de noſtre volonté, auſſi fait le mal: & ſi nous faiſons bien à eſcient & volontairement, auſſi faiſons-nous le mal.

X. La III. eſt que celuy qui ſe ſert d'iniuſtes & illicites moyens pour paruenir à la fin en laquelle il ſe propoſe quelque bien apparent, peche neantmoins touſiours volontairement. Par exemple, celuy qui tuë quelqu'vn pour auoir ſon argent & ſes deſpoüilles, ſçait qu'il faict tres-mal de le tuer encore qu'il ſe

propoſe

propose l'acqueſt de ſon argent & de ſes deſpoüilles pour vn bien apparent. Et partant il peche volontairement. Car la qualité de la fin eſt eſtimee & meſuree par les moyens dont on vſe pour y paruenir.

XI. La IV. raiſon eſt que nous auons tous vne preelection, choix ou liberal arbitre au bien ou au mal: & la volonté ſuiuant ceſte preelection, nous faiſons bien ou mal volontairement. Or que nous ſoyons doüez d'vn liberal & franc arbitre Ariſtote l'enſeigne à tous propos & nous l'auons mõſtré ailleurs par des raiſons & authoritez irreprochables. Et voilà comment les Peripateticiens eſtabliſſent & fortifiét leur opinion par raiſons certainement inuincibles.

Au chapitre 12. du liure 4. de ma Logique.

XII. Apres auoir ainſi diſputé on pourroit encore faire vne nouuelle queſtion ſur ce ſubject; c'eſt à ſçauoir lequel des deux peche le plus ou celuy qui fait du mal volontairement, ou celuy qui en fait par meſgarde & par ignorance? Sur la reſolution de laquelle queſtion Platon s'eſt abuſé introduiſant en vn ſien dialogue Socrates, lequel ſouſtient que celuy qui faict mal outre ſa volonté & par meſgarde ou par ignorance peche plus griefuement que l'autre: d'autant (dit-il) que celuy qui peche à eſcient & volontairement a ceſt auantage ſur l'autre qu'il ſçait plus que luy. Car il ſçait qu'il fait mal en faiſant mal, & l'autre ne ſçait ce qu'il faict, & penſe faire bien en faiſant mal.

Ariſtot. c. 5. lib. 6. Ethic. Nicom.

XIII. Mais la deciſion d'Ariſtote a touſiours preualu entre les perſonnes de bon iugement en ce qu'il vſe d'vne diſtinction qui reſoud le nœud de toute la difficulté. Car (dit-il) autrement en faut-il iuger en ce qui eſt des œuures qui dependent de l'art, autrement és actions morales: d'autãt qu'és œuures de l'art celuy qui a failly volontairement eſt à pre-

à celuy qui a failly par ignorance: par ce que celuy-là ne laiſſe pas d'eſtre touſiours excellent artiſte, & celuy-cy eſt ignorant. Mais és actions morales celuy qui peche par ignorance & outre ſa volonté eſt moins blaſmable que celuy qui peche à eſcient & volontairement : d'autant que l'action de celuy-cy marque vne pure malice, & celle de l'autre en eſt exempte.

XIV. A ceſte reſolution on pourroit encore obiicer que ſi vn medecin ordonne quelque drogue veneneuſe & mortelle à vn malade à deſſeing de le faire mourir, il peche plus griefuement que celuy qui l'ordonneroit par ignorance penſant qu'elle luy fuſt ſalutaire. Et partant qu'és œuures ou actions qui dependent de l'art il y a meſme raiſon qu'és actions morales.

XV. A cela il eſt aiſé de repartir que quand le medecin donne quelque drogue ou doſe veneneuſe au malade à deſſeing de le faire mourir, ſon action n'eſt point conſideree comme action de medecin ou procedant de ſon art (car la medecine qui eſt inuentee pour le ſalut des hommes ne preſcrit rien iamais pour leur dommage) ains telle action eſt tenuë pour l'action d'vn homme tres-meſchant & perfide, & partant comme morale. Car quand on parle d'vne action procedante de l'art faite outre la volonté, c'eſt comme ſi Phidias qui eſtoit vn tres-excellent ſculpteur faiſoit neantmoins à eſcient vne laide, diforme & mal proportionnee ſtatuë: ou ſi Appelles le plus renommé peintre des ſiecles paſſez peignoit vn tableau de couleurs mal aſſorties.

Cela ſuffira pour la deciſion des deux queſtions precedentes. Maintenant puis que nous auons expoſé ce qui regarde l'eſſence de la vertu morale, ſes

proprietez & accidens, il faut dire quelque chose de sa matiere ou subjet.

De la matiere des vertus, & particulierement des passions ou perturbations de l'ame.

Chap. X.

Sommaire.

I. *Opinion* I. II. *Autre opinion.* III. *Opinion de l'Autheur que tant les passions que certaines actions sont la matiere des vertus morales.* IV. *Que les passions peuuent estre dictes actions en la cause qui les produit.* V. *Comment la douleur & la volupté ne peuuent estre dictes passions.* VI. *Comment elles le peuuent estre.* VII. *Erreur de Ciceron & des Stoïques.* VIII. *Comment les passions se forment en l'ame.* IX. *Qu'est-ce que passion.* X. *Denombrement des principales passions.* XI. *Distinction d'icelles selon S. Thomas d'Aquin.*

LEs commentateurs & interpretes d'Aristote se donnent beaucoup de peine à establir proprement le subjet de la matiere des vertus, les vns soustenant que ce sont les seules motions ou affections de l'ame que les Grecs appellent proprement πάθη, c'est à dire passions, parce que l'ame en est affectee, & les Latins plus communément *perturbations*, parce qu'elles troublent les facultez de l'ame, esmouuant & soufleuant l'appetit contre la raison: ceux de ceste opinion tiennent la pluspart que la volupté & la douleur sont aussi des perturbations ou passions de l'ame. I.

II. D'autres y adiouſtent encore certaines actions qu'ils diſent eſtre auſſi la matiere des vertus : & outre ce la volupté & la douleur, quoy que ce ne ſoient pas des motions, paſſions ou perturbations, ains pluſtoſt la ſource & les principes, & meſmes les compagnes d'icelles. Et les vns & les autres taſchent à confirmer leurs opinions par l'authorité des anciens Philoſophes, tant Stoïques & Academiques, que Peripatetiques.

III. Qui voudroit s'arreſter à compoſer telles controuerſes & en examiner toutes les raiſons y trouueroit plus de ſubtilité que d'vtilité. C'eſt pourquoy i'en diray ſeulement ce qui m'en ſemble, laiſſant toutes ces arguces & poinctilles à ceux qui ſe plaiſent plus à l'eſcorce qu'à la moüelle des preceptes. Ie dy donc premierement qu'il eſt trop certain que toutes perturbations, motions, paſſions ou affections de l'ame ſont la matiere des vertus, c'eſt à dire, qu'elles ſont reiglees & moderees par les vertus : mais non pas elles ſeulement, ains auſſi certaines actions qui ne ſont pas pourtant paſſions ny perturbations de l'ame, comme la parole ou le diſcours. Car l'action de la parole ou du diſcours, eſt le ſubjet & la matiere de la verité : attendu que celuy qui dit vray eſt de là appellé veritable, & celuy qui ment, menteur. Le meſme eſt de la vertu de l'entregent qui conſiſte en la ſocieté & conuerſation humaine.

IV. Ioint que toutes perturbations ou paſſions peuuent eſtre dites actions de la part de l'objet qui les cauſe & produit en l'appetit ſenſuel : & ſe doiuent nommer actions immanentes, parce qu'elles ne produiſent aucun effet en nul autre ſubjet, comme ſe reſiouyr, s'attriſter, aymer, hayr, eſperer, &c. Mais en

tant

tant qu'elles affectent & esmeuuent leur subjet d'inhesion, elles sont proprement & vrayement passions ou esmotions. Et c'est la doctrine du Philosophe lors qu'il rapporte le dénombrement des vertus & leur matiere en ses Morales. *Aristot. c. 7. lib. 2. Ethic. Nicom.*

Quant à la volupté & douleur, elles sont aussi le subjet & la matiere de certaines vertus, comme de la Temperance: mais les Maistres ne demeurent pas d'accord si elles doiuent estre mises au nombre des passions ou perturbations de l'ame, suiuant l'opinion des Stoiciens & mesme de Platon: ou si elles sont plustost principes d'icelles, & neanmoins aussi leurs compagnes selon Aristote. Laquelle difficulté est aisee à resoudre en distinguant l'homonymie de ce mot perturbation ou passion: Car s'il est pris estroitement & en sa plus propre signification pour toutes les affections ou esmotions de l'ame accompagnees de plaisir ou de fascherie, il ne se peut estendre ny à la volupté ny à la douleur. Car il est bien vray que la volupté & la douleur sont le principe & la source des perturbations de l'ame, selon que les facultez d'icelle sont esmeuës par l'objet de la volupté ou de la douleur cogneuë & representee aux sens: & d'ailleurs sont aussi leurs compagnes (selon Aristote) ou bien (selon Platon) sont meslées ensemble: veu que pendant que nostre ame est agitee ou affectee des passions ou perturbations, nous receuons quelque sorte de plaisir & de contentement, ou au contraire de la douleur & fascherie. Mais pour estre la source & principe des passions, pour les accompagner ou pour estre meslees ensemble, il ne s'ensuit pas qu'elles soient aussi passions, ou perturbations de l'ame. *Aristot. c. 1. lib. 2. Ethic. Nicom.* V. *Aristot. ibid. & cap. 3. & 4. lib. 10 Ethic. Nicom.* *Plato in Philebo.*

Toutesfois si le mot de passion ou perturbation VI.

est pris en vne plus ample signification non seulement pour la commotion, agitation & affection de l'ame accompagnee de plaisir ou fascherie, mais aussi pour la cause & principe d'icelle, & pour ce qui les fortifie & augmente, comme font la douleur & fascherie en les accompagnant & s'y entre-meslant, il ne sera pas mal à propos de comprendre soubs ce nom de passion ou perturbation, & la volupté & la douleur, suiuant l'opinion des Stoïques & Academiques.

VII. Au demeurant il faut obseruer que les Stoïques, & Ciceron auec eux se sont fort mescomptez, estimans que les perturbations fussent des opinions ou iugemens du bien ou du mal present ou aduenir, le rapportans par ce moyen à la cognoissance, au lieu de le rapporter prochainement à l'appetit. Et pour le mieux entendre, il faut deduire les causes tant esloignees que prochaines des passions ou perturbations de l'ame.

VIII. Pour faire donc que l'ame soit esmeuë ou agitee de quelque perturbation ou passion, il faut que le ressort de la cognoissance ioüe le premier: d'autant que l'objet est premierement consideré & cogneu par nos sens comme vray, c'est à dire, nous cognoissons qu'il est simplement. En second lieu nous le nous imaginons, ou bon ou mauuais: & par consequent ou delectable ou fascheux, non pas absoluëment, ains à nous-mesmes, ou aux personnes qui nous sont cheres. En troisiéme lieu cest objet estant consideré comme delectable ou fascheux à nous ou aux nostres, & par ainsi à desirer ou à fuir, il meut l'appetit: & cette motion ou agitation se fait par le moyen des esprits animaux, lesquels boüillonnent & s'espandent ou bien s'attiedissent & resserrent selon

selon que l'appetit est porté à souhaiter, ou fuir cest object.

De cecy nous pouuons donc facilement colliger que la passion ou perturbation n'est point vne opinion du iugement du bien ou mal present ou aduenir: ains l'agitation, commotion ou affection de l'appetit, procedante de la cognoissance ou opinion que nous auons de l'object representé à nos sens externes, & à l'imagination, & puis à l'appetit mesme en la matiere susdite. IX.

Quant au nombre des passions ou perturbations, ie trouue que Platon a tres-bien dit qu'il est innombrable & quasi infini: en quoy est manifeste la miserable condition de l'homme pendant ceste vie, son ame estant subjette à tant de troubles & trauerses qui la trauaillent, la tiraſſent & bourrellent incessamment. Aristote apres auoir denombré confusement celles-cy, la conuoitise, le courroux, la crainte, la hardiesse, l'enuie, la ioye, l'amour, la haine, le desir, la ialousie, la compassion: adiouste ces mots, *& tout ce qui est accompagné de plaisir ou de fascherie:* pour monstrer qu'il y en a encore beaucoup d'autres. Toutesfois Ciceron semble les reduire toutes à quatre chefs principaux, c'est à sçauoir, la ioye, la tristesse, l'esperance, la crainte. X. *Aristot. c. 5. lib. 2. Ethic. Nicom.* *Cicer. 4. Tuscul.*

Sainct Thomas les distingue en onze especes, & les rapporte à deux sources principales, c'est à sçauoir à l'appetit de conuoitise & de courroux. Car l'object estant consideré comme bon ou mauuais, & partant à desirer ou à fuir, il naist de là six sortes de passion ou perturbation, qui regardent l'appetit de conuoitise, c'est à sçauoir l'amour, la conuoitise & pourchas du bien, & le plaisir ou delectation en iceluy: & la haine, la fuite, & le desplaisir ou fasche- XI. *S. Tho. in 1. sec. quæst 3. art. 4.*

rie qu'on reçoit du mal. Si l'objet bon ou mauuais est consideré comme difficile & mal-aisé à acquerir ou fuyr, il en naist cinq especes de passion, qui appartiennent à l'appetit du courroux, c'est à sçauoir l'esperance, le desespoir, la crainte, la hardiesse, la cholere & la patience ou debonnaireté, qui est plustost vne priuation de passion qu'vne vraye passion positiue, comme les autres: d'autant qu'vne personne patiente & debonnaire, ne ressent point de commotion, agitation ny trouble en son ame, tellement que celle-cy deduite, il n'en reste qu'onze qui soient vrayement passions.

Apres auoir ainsi distingué les passions & perturbations de l'ame qui sont la matiere & le subjet ordinaire de la vertu morale, il faut rechercher en suite à quelle faculté de l'ame appartiennent, tant la vertu morale que ces mesmes perturbations, & si les bestes sont capables d'icelles.

A quelle faculté de l'ame appartient la vertu morale & les passions, & si les bestes en sont capables.

Chap. XI.

Sommaire.

I. *Le subjet de ce chapitre diuisé en 4. questions.* II. *Que les vertus morales sont en la faculté sensitiue.* III. *Comment elles peuuent estre rapportées à l'intellect.* IV. *Obiection.* V. VI. VII. *Response: & comment toutes les facultez principales de l'ame seruent à la perfection de la vertu morale.* VIII. *Que les passions sont aussi en la faculté sensitiue.* IX. *Comment elles se rapportent à la raison.* X. *Que les bestes ont des passions & perturbations.* XI. *Que les Stoiciens desguisent leurs passions.* XII. *Que les hommes sont subjets à plus de passions que les bestes.* XIII. *Que les bestes sont incapables de la vertu morale.* XIV. *Qu'aucunes en ont neantmoins quelque ombrage.*

Pour

POur auoir vne plus claire & manifeste resolution de ce qui est proposé en ce chapitre il le faut distinguer en quatre questions: lesquelles sont si alliees & connexes que la decision de la seconde despend de celle de la premiere: & la troisiéme & quatriesme despendent des deux precedentes. La I. question est donc à quelle faculté de l'ame appartient la vertu morale: si c'est ou à l'intellectuelle ou à la sensitiue? car la vegetatiue n'est point icy consideree. La II. à quelle faculté de l'ame appartiennent les passions, affections ou perturbations donc nous auons parlé au chapitre precedent? La III. si les bestes sont susceptibles des mesmes passions que l'homme? La IV. si elles sont capables de la vertu morale? I.

Quant à la I. Socrates auec les Stoïques a estimé que la vertu morale appartient à la faculté intellectuelle: mais Platon & Aristote ont tenu le cõtraire: & m'estõne que Scot s'est neantmoins rangé à l'opinion des Stoïques. Sur laquelle cõtrouerse il y auroit beaucoup à dire. Mais laissant les altercations ordinaires des Scholastiques il me semble que l'vne & l'autre opinion peut estre defenduë & soustenuë par le moyen de la distinction suiuante: c'est à sçauoir que par la question proposée nous recherchons en quelle faculté de l'ame sont les vertus morales comme en leur subjet d'inhesion, ou bien quelle faculté de l'ame est-ce qui les reigle, les perfectionne & accomplit? Selon le premier sens il est certain que les vertus morales sont en la faculté sensitiue comme en leur subjet d'inhesion: d'autant que les mœurs qui sont les dispositions à la vertu, & les perturbations mesmes qui en sont la matiere appartiennẽt entierement à la faculté sensitiue. Pour le regard des mœurs il est II. *Arist. c. Magnor. Moral. Scot. 3. sent. distinct. 33.*

est aisé à prouuer de ce que les enfans ont des inclinations naturelles à la vertu ou au vice, & meſmes ſont capables de cõtracter des mœurs & couſtumes, encore qu'ils n'ayent pas l'vſage de l'entendement & de la raiſon, que telles inclinations, mœurs & couſtumes ne ſe peuuent rapporter qu'à la faculté ſenſitiue. Quant aux paſſions ou perturbations attendu qu'elles procedent toutes de la ſource de l'ire ou de la conuoitiſe, il eſt notoire qu'elles ſont auſſi de la faculté ſenſitiue.

III. Mais en l'autre ſens, c'eſt à ſçauoir en tant qu'il eſt queſtion du reiglement & perfection des vertus morales, nous pouuons dire qu'elles appartiennent à la faculté intellectuelle: d'autant qu'apres que par vne longue accouſtumance la raiſon a reiglé & compoſé les paſſions & perturbations naiſſantes de la faculté ſenſitiue, de ce reiglement & moderation reſulte ceſte loüable habitude que nous appellons vertu morale.

IV. A cela on pourroit m'obiicer auec S. Thomas que comme les actions vertueuſes, deſquelles l'habitude de la vertu eſt confirmee, dependant de la volonté, ainſi la vertu meſme en doit dependre: à raiſon dequoy les Iuriſconſultes definiſſent la Iuſtice vne ferme & perpetuelle volonté de rendre à vn chacun ce qui luy appartient: & la volonté eſtant de la faculté intellectuelle non de la ſenſitiue il s'enſuit que les vertus morales appartiennent à la faculté intellectuelle non à la ſenſitiue.

hom. in 1. c. queſt. 6. art. 6.

V. A quoy ie reſpons que le nom de volõté en l'homme ſe prend en vne ample & impropre ſignification & s'eſtend à l'appetit ſenſuel, & meſmes ſe confond auec iceluy, & le Philoſophe en a ainſi quelquefois vſé: ou bien il eſt reſtreint ſeulement à ce qui eſt de

triſtot. c. . lib. 7. hic. icom.

la

la volonté conforme à la raison, qui appartient à la seule faculté intellectuelle : de maniere que quand nous disons que les actions vertueuses & les vertus mesmes despendent de la volonté ou sont des volontez, ce mot de volonté est pris en vne signification vague impropre & vulgaire, s'estend à l'appetit sensuel.

VI. Ioint que pour la perfection de la vertu morale & des actions vertueuses tous les principaux ressorts de l'ame ioüent ensemble: comme l'entendement, pour bien cognoistre & discerner les choses: la raison, pour moderer les passions desreiglées: la volôté, se proposant vne bonne & loüable fin, & principalement l'appetit sensuel reiglé par la raison & obeïsãt à icelle. Et par ainsi tant l'appetit sensuel que la volõté intellectuelle s'y rencontrans la denominaison se faict de la plus excellente partie, encore que l'autre soit le subjet d'inhesion, c'est à sçauoir l'appetit sensitif auquel la vertu est proprement attachée & liée.

VII. D'ailleurs encore l'appetit sensitif peut estre dit raisonnable en tant qu'il obeyt à la raison: & en ceste consideration l'appetit sensitif appartiendra aussi à la faculté intellectuelle en tant, dy-ie, qu'en la formaison de la vertu & des actions vertueuses il obeyt à la raison, laquelle est inseparable de la faculté intellectuelle. C'est pourquoy le Philosophe disoit que l'entendemẽt est raisonnable de sa nature, & l'appetit sensuel l'est en tant qu'il obeyt à la raison: & delà il collige la difference des vertus intellectuelles & morales: celles-cy appartenant à l'appetit sensuel & reiglé par la raison, & celles-là purement & simplement à l'entendement.

Arist. 6. fin. lib. 1. Ethic. Nicom.

VIII. La decision de la seconde question est fort aisée apres qu'on a entendu celle de la precedente. Car outre

outre que les paſſions ou perturbations procedent de l'ire ou conuoitiſe, qui appartiennent notoirement à la faculté ſenſitiue, comme i'ay dit vn peu deuant, il n'y a point de doute que ſi les vertus morales ſont en l'appetit ſenſitif (ainſi qu'il a eſté prouué) les paſſions ou perturbations, qui ſont la matiere des vertus morales ne ſoient en la meſme faculté de l'ame & non en intellectuelle ou raiſonnable. Car comme la ſupreme region de l'air eſt exempte de greſles, tonnerres, pluyes, vents & autres meteores, qui ſe font en la moyenne region : ainſi la ſupreme faculté de l'ame en laquelle giſt l'entendement & la raiſon n'eſt point agitée des paſſions & affections deſquelles l'appetit ſenſuel, qui eſt la moyenne faculté de l'ame, eſt ordinairement troublé.

IX. Toutesfois improprement & à cauſe de l'affinité des facultez de noſtre ame nous pourrions dire que les paſſions ou perturbations regardẽt auſſi la faculté raiſonnable en tant que la raiſon les ſurmonte ou en eſt ſurmontée. Car ſi la raiſon eſt ſurmontée par l'appetit ſenſuel agité & troublé des paſſions & affectiõs deſreiglées, il ne ſera pas mal à propos de dire que la raiſon eſt en cela ſubjecte aux meſmes paſſions & affections: & ſi la raiſon demeure la maiſtreſſe de l'appetit ſenſuel & de toutes les paſſions qui le troublẽt encore ſuiuant cela ſe rapportent ces meſmes paſſiõs à la faculté raiſonnable: non pas qu'elles y ſoient cõme en leur ſubjet, ainſi qu'en l'appetit ſenſitif; mais ſeulement à cauſe qu'elles ſont de la iuriſdiction de la raiſon & luy doiuent eſtre ſoubſmiſe, encore que bien ſouuent elles ſoient rebelles & meſmes victorieuſes. Et en ce ſens Platon & Ariſtote & autres bõs autheurs attribuẽt quelquefois la ioye, la hõte, l'amitié & autres paſſions à la volonté & à l'entẽdement.

Plato in Philebo. Ariſtot. lib. 10. Ethic. Nicom. & cap. 5. lib. 4. Topic.

La

La resolution de la III. question se peut aisément
lliger tant de ce que nous auons dict icy qu'au
iapitre precedent. Car puis que les passions ou per-
rbations sont en l'appetit sensuel qui en est agité
ar la force de l'imagination & alteration des es-
rits animaux il n'y a point de doubte que les bestes
rutes ne soient susceptibles d'icelles: attendu qu'el-
s ont toutes les facultez & ressorts par lesquels el-
s operent en l'homme, & mesmes estant capa-
les de plaisir & de douleur qui sont & les princi-
es & les compaignes de toutes les passions & per-
rbations de l'ame. Ioint que nous apperceuons
ussi notoirement en elles l'amour, la haine, le desir
e vengeance, l'asseurance, la crainte, les approches,
a suite, la fuite, (selon que les objets leur plaisent ou
desplaisent) & beaucoup d'autres perturbations &
commotions qui leur sont communes auec les hom-
mes, quoy que les Stoïques l'ayent nié, disant que ce
ne sont point proprement passions ou perturbations,
ains quelque chose de semblable à icelles. Mais l'ex-
perience & la raison estant contr'eux nous n'auons
que faire de les combattre d'auantage.

XI. Ie diray seulement encore à ce propos que ce n'est pas merueille qu'ils desguisent les passions des bestes veu qu'ils les desguisent en eux-mesmes pour s'attribuer vne perfection extraordinaire & sur-humaine: comme quand ils appellent leur volupté, ioye: leur honte, vergoigne: leur douleur, poincture: leur frayeur contraction: leur cupidité, promptitude: dont ils sont plaisamment mocquez par Plutarque en son traicté de la vertu morale. *Plutar. de virtute morali.*

XII. Au demeurant, quoy, que les bestes soient susceptibles des passions & affections comme les hõmes, il faut neantmoins remarquer qu'il y en a és hommes qui

qui ne se trouuent nullement ou auec peu d'apparence és bestes: comme la honte, l'emulation, l'indignation, & beaucoup d'autres.

XIII. La decision de la IV. question est encore plus manifeste que les precedentes: d'autant que les vertus morales, estans reiglées & moderées par la raison, de laquelle les bestes sont incapables, elles le sont aussi des mesmes vertus, ainsi que conclud tresbien le Philosophe: & i'ay monstré ailleurs qu'elles n'vsent point de raison.

Arist. c. 5. lib. 5. Ethic. Nicom.

Au liure 8. de la Physiq. chapit. penult.

XIV. Que si on attribuë aucunefois quelque espece de vertu aux bestes, comme la vaillance aux lyons, la prudence aux serpens, la loyauté aux chiens, c'est seulement par analogie à la vertu humaine, de laquelle aucuns animaux ont quelque ombrage, ainsi que remarque aussi le mesme Philosophe. Cela suffira pour ce regard. Maintenant il faut particulierement traiter des especes de la vertu morale.

Arist. c. 1. lib. 8. de hist. animal.

LE

LE QVATRIESME LIVRE DE L'ETIQVE OV PHILOSOPHIE MORALE.

Si les vertus morales sont vne mesme ou plusieurs differentes en espece.

CHAP. I.

Sommaire.

I. *Il y a trois opinions sur ce subiet.* II. *Opinion de Chrysippus refutée.* III. *Opinion des Stoïques & Academiques.* IV. *Les fondemens d'icelle.* V. LE *premier fondement en est renuersé.* VI. *Platon a mal desiny les vertus morales par la science.* VII. LE *second fondement des Stoïques & Academiques est pareillement destruit.* VIII. *Que les vertus morales sont plusieurs differentes en espece l'vne de l'autre.*

APres auoir discouru de la vertu morale en general, des proprietez, accidens & circonstances qui seruent à la cognoissance dicelle, il est temps que nous traitions de ses especes. Mais d'autant qu'il y a trois diuerses opinions touchant l'establissement d'icelles desquelles les deux sont extremes, & par mesme moyen erronées s'il les faut sommairement deduire & refuter tout ensemble, pour nous tenir à la troisiesme qui est la moyenne. I.

Chrysippus donc, qui d'ailleurs a esté vn grand Stoïque, a tenu particulieremẽt qu'il y auoit autãt de II. *Plutar. de vir. mor.*

vertus morales que de qualitez: de chacune desquelles il faisoit deriuer vne vertu: comme de iuste, iustice: de fort, force: de temperant, temperance: de bõ, bonté: de gracieux, grace: de beau, beauté, & ainsi d'vne infinité d'autres: establissant parce moyen vn nombre innombrable de vertus morales. C'est pourquoy Platon se mocquant de cette opinion disoit tresbien à propos, que Chrysippus introduisoit en la Philosophie vn exaim & ruchee de vertus: & luymesme pourtant tomboit en vne autre extremité en reprenant Chrysippus, comme ie diray en suite. Mais quant à Chrysippus il s'est grossierement abusé en cecy d'autant que de toute vertu nous sommes dits gens de bien, & neantmoins il y en a vne infinité de qualitez, ausquelles il attribuoit des vertus, dõt nous ne pouuons estre estimez gens de bien, comme la beauté, la force du corps, les richesses de fortune.

III. *Arist. c. fin. l. 6 Ethi. Nic. Plu. de virt. mor. & de Stoic. rep. Plato in Prot. Meno. Lach. & Euthidem.*

Mais tout au contraire, les Stoïques & Academiques suiuant la doctrine de leurs chefs Zenon & Platon, ont tenu que toutes les vertus morales n'estoient en effect qu'vne seule vertu, contenuë soubs le nom de prudence, auec laquelle Platon confondoit aussi la sapience & science: & qu'on attribuoit diuers noms à la vertu morale plustost pour marquer la diuersité de la matiere, que pour distinguer aucunes siennes especes: tellement qu'ils disoient que la iustice n'estoit autre chose qu'vne prudence appliquée à la distribution des choses grandes, & affaires d'importance: la temperance, vne prudence appliquée à l'vsage des voluptez, & ainsi des autres.

IV. Or les fondemens principaux de cette opinion sont deux: l'vn que la prudence est la forme commune de toutes les vertus: d'autant qu'elles consistent

ſtent au milieu ou mediocrité determinee par l'hõme prudent, ainſi qu'il a eſté monſtré cy-deuant: l'autre qu'en eſtabliſſant pluſieurs eſpeces de vertu, il arriuera que l'vne pourra ſubſiſter ſans les autres : & toutesfois cela eſt propre à toutes eſpeces compriſes ſoubs vn meſme genre que l'vne ne laiſſe pas d'eſtre ſans les autres. Par exemple, encore que le cerf fuſt oſté de la nature des choſes, le chien, le lyon, le loup, ne laiſſeroient pas d'eſtre: & encore qu'il n'y euſt point de cormier, le prunier, le ceriſier & le figuier ne ſeroient pas priuez de leur eſtre.

Toutesfois à bien examiner la choſe & la conſiderer de pres il ſe trouuera que ces fondemens ſont fort foibles, & par conſequent le baſtiment eſt mal aſſis & mal aſſeuré. Car encore que la prudence ſoit la regle de toutes les vertus morales, il ne s'enſuit pas qu'elles ſoyent toutes vne meſme vertu de prudence: & pouuons nier franchement, que la prudence ſoit la forme de la vertu morale. Car c'eſt vrayement l'habitude acquiſe par couſtume & frequent exercice des choſes honneſtes qui eſt la cauſe formelle de la vertu morale : combien qu'elle doiue eſtre reglee par la raiſon & prudence pour atteindre à ſa perfection. Ioint que de toute vertu morale nous ſommes dicts gens de bien: mais nullement de la prudence : qui nous peut ſeulement faire eſtimer plus aduiſez, oculez & madrez: à raiſon de quoy Plutarque eſcrit tres-bien, que l'on ſe deffie ordinairement des hõmes prudens : ce qu'õ ne fait iamais des gens de bien. Et par ainſi, tant s'en faut que la prudence contienne toutes les vertus morales, que ce n'eſt pas meſmes vne vertu morale ; ains intellectuelle, comme il ſera monſtré cy-apres en ſon lieu. V.

Plutar. in Cato. Vti.

Auditu.

VI. Mais plus mal encore que tous les autres Pla-
ato in ton confondant la ſcience auec la prudence, definiſ-
ot. Meno. ſoit les vertus morales par la ſcience : diſant (par
Euthy- exemple) que la vaillance eſt la ſcience des choſes
n. formidables, & non formidables : la temperance la ſcience des voluptez, dont il faut vſer ou s'abſtenir & ainſi des autres. Car c'eſt vne grande abſurdité de meſurer les vertus morales, qui cõſiſtent en actiõ, par la cognoiſſance d'autant qu'ores qu'elles doiuent eſtre reglées par la prudence & cognoiſſance ou ſcience : ſi eſt-ce que (comme nous auons deſia dit) elles ſont formellement eſtablies par la practique &
VII. frequent exercice des choſes decentes, honneſtes & loüables. Voilà pour le regard du premier fondement des Stoïques & Academiques.

Quant à l'autre par lequel ils ſouſtiennent qu'il n'y peut auoir pluſieurs vertus morales, d'autant que l'vne ne pourroit ſubſiſter ſans l'autre contre la nature des eſpeces compriſes ſoubs meſme genre, il eſt auſſi faux que le precedent. Car il eſt bien certain que l'eſtroite liaiſon qui eſt entre les vertus morales fait que l'vne ſans l'autre en eſt moins parfaite, mais non pas entierement ſupprimée ſi qu'elle ne puiſſe ſubſiſter. Car il eſt notoire qu'vn homme peut eſtre & temperant & iuſte ſans eſtre vaillãt, & courtois & affable ſans eſtre liberal, & ainſi des autres. Ce qui eſt cõmun aux vertus morales auec les ſciences & arts liberaux: Car leur enchaineure (que les Grecs appellent *encyclopædie*) eſt ſi ferme & ſi bien liée que l'vne ſans l'autre eſt imparfaicte : tellement que nul ne peut eſtre parfaictement ſçauant s'il n'eſt doüé de toutes les ſciences enſemble. C'eſt pourquoy les Poëtes ont feint fort ingenieuſement que les Muſes par leſquelles ils entendẽt les ſciences sõt ſœurs

germai-

germaines: & le meſme chantent-ils des Graces par leſquelles on peut ſignifier les vertus morales.

VIII. Cette opinion des Stoïciens & Academiciens auec ſes fondemens eſtant ainſi deſtruite, il faut tenir conformement à la doctrine Peripatetique qu'il y a certain nombre de vertus morales differentes entr'elles en eſpece. Car les choſes ſont diſtinguees par les cauſes dont elles dependent. Or les vertus morales ſont conſtituees par des cauſes differentes en eſpece: elles different dõc en eſpeces l'vne de l'autre. Or qu'elles dependent des cauſes differentes en eſpece il eſt aiſé à monſtrer en tous les quatre genres de cauſe, c'eſt à ſçauoir en l'efficiẽte, en la forme, en la matiere, & en la fin. En la cauſe efficiẽte, qui eſt la couſtume, ou pour mieux dire, l'accouſtumance: d'autãt qu'autre eſt l'accouſtumance qui produit la iuſtice, autre celle qui produit la vaillance, la courtoiſie, & ainſi des autres. En la forme, par ce qu'elles ſont acquiſes & formees chacunes par diuerſes habitudes reglees par la raiſon, election & prudence. En matiere, d'autãt que chacune d'icelles modere certaines paſſiõs de l'ame, & regle certaines actiõs. Ainſi la vaillance conſiſte à ſurmõter la crainte: la temperãce à moderer les voluptez: la iuſtice à diſtribuer auec proportion geometrique & les recompẽſes & les peines, & de meſmes des autres. Elles different auſſi en la fin, d'autant que chacune ſe propoſe certaine fin diſtinguee des autres, c'eſt à ſçauoir quelque ſorte d'honneſteté, comme le bien de l'eſtat: la tranquillité & repos de l'eſprit: le ſalut de ſes amis & autres telles fins loüables: leſquelles ſont toutesfois plus manifeſtes és actions vertueuſes de chacun en ſon particulier que de l'habitude meſme, qui peut auoir

diuerſes fins. Ioint que la fin ſe confond ſouuent ès diſciplines practiques, comme eſt la Morale, auec l'objet ou matiere externe, qui ſont comme l'honneur, les dignités, la reputation, les richeſſes, & autres ſemblables. Cela ſuffira pour la reſolution de la queſtion propoſee. Recherchons maintenant le nombre & l'ordre des vertus morales.

De la diſtinction de la vertu morale en ſes eſpeces.

CHAP. II.

Sommaire.

I. *Diſtinction des vertus ſelon les Stoïques & Academiques en ciuiles, purgatrices, celles de l'ame purgee & ideales.* II. *Qu'elle ne ſert gueres à noſtre ſubjet.* III. *Qu'Ariſtote ne rend point raiſon de la diſtinction qu'il donne des vertus morales.* IV. *Opinion de Chryſippus eſtabliſſant vertus innombrables.* V. *Vertus Cardinales.* VI. *Auſquelles Platon adiouſte la ſaincteté.* VII. *L'opinion des Stoïques trop vniuerſelle.* VIII. *Celle de Chryſippus refutée.* IX. *La diſtinction des vertus cardinales eſt ſuperfluë & defectueuſe.* X. *Comment elle peut eſtre defenduë.* XI. *Celle de Platon eſt auſſi redondante & defectueuſe.*

I. LEs Stoïciens & Academiciens qui ne faiſoient de toutes les vertus morales qu'vne ſeule vertu en eſpece marquoient neantmoins quelques differences de la vertu en general, leſquelles ils prenoient de la diuerſité de la matiere, du ſubjet d'inheſion & de la fin. Et de telles differences reſultent quatre ſortes de vertus, c'eſt à ſçauoir Ciuiles, Purgatrices, celles de l'ame purgee & les Ideales ou Exemplaires, ainſi que remarque Macrobe & apres luy S. Thomas d'Aquin. Ils appelloient les vertus ciuiles celles qui nous rendent capables de la ſocieté humaine: purgatrices, celles

Mac. 110. 1. c. in ſom. Scip. Tho. in 1. ſec. q. 16. art. 5.

celles qui arrachent toutes les mauuaises affections de l'ame & qui l'espurent & nettoyent entierement de l'ordure de la volupté & de la connoitise des choses basses pour la rendre semblable à Dieu: à quoy operent & seruent beaucoup les vertus intellectuelles. Par les vertus de l'ame purgee ils entendent celles qui decorent l'ame ainsi espuree candide & semblable à la diuinité par le moyé desquelles elle produit des actions sur-humaines & heroïques: comme celles que les Theologiens attribuent aux saincts personnages, lesquels remplis de l'esprit de Dieu ont tesmoigné vne constance admirable accompagnee d'vne pieté inestimable pour endurer toutes extremités pour l'amour & l'honneur de Dieu. Pour le regard des vertus ideales ou exemplaires aucuns les mettent en l'homme en tant qu'il esleue tout son entendement à Dieu: d'autres (& particulierement sainct Thomas) les considerent en Dieu seul: auquel nous attribuons toute sorte de perfection à nostre maniere d'entendre. *Tho. ibid.*

II. Or quoy que ceste distinction de la vertu ne soit point impertinente: si est-ce qu'outrepassant les limites de la vertu morale & s'estendant trop generalement, de maniere que nous n'en pouuons colliger ny le nõbre ny l'ordre des vertus morales selõ leurs especes, il n'est ja besoin d'y arrester d'auantage.

III. Si d'autre part i'ay recours à la doctrine Peripatetique ie me resoudray bien facilement auec le Philosophe touchant le nombre & l'ordre mesme des vertus morales qu'il reduit à onze especes: mais touchant la raison par laquelle il establit ce nombre-là de vertus, n'en disant rien, ains laissant cela à la consideration de ceux qui les voudront curieusement rechercher, ie ne seray pas entierement satis- *Aristot. c. 7. lib. 1. Ethic. Nicom.*

fait. Quant à ſes interpretes & commentateurs il leur a donné par ſon ſilence occaſion de beaucoup parler: mais leurs reſolutions eſtant pleines d'altercation & d'alteration ie ne me veux point amuſer ny à les rapporter ny à les debatre: ains diray ſimplement ce qui me ſemble touchant les diſtinctions de la vertu morale les plus communes, & puis ie rendray raiſon de celle d'Ariſtote.

IV. Si nous auions eſgard aux paſſions ou perturbations de l'ame qui ſont reglees & moderees par la vertu, il faudroit eſtablir, ſelon l'opinion de Chryſippus, vn nombre innombrable de vertus morales attendu que le nombre de telles paſſions eſt comme infini, ſelon Platon: & l'on en peut voir vn long denombrement dans Philon Iuif.

Par l'ancienne, commune & populaire opinion qui eſt encore bien receuë, les vertus morales ſont diſtinguees en quatre eſpeces principales que les Latins appellent vertus *Cardinales*, comme qui diroit celles qui ſont les gons de nos actions: la metaphore eſtant priſe des gons de fer qui ſouſtiennent les portes & leur donnent le mouuement propre à s'ouurir & fermer, c'eſt à ſçauoir la Prudence, la Iuſtice, la Vaillance, & la Temperance. Lequel nombre ſe collige par quelque raiſon. Car la vaillance ou force de courage regle les actions de l'appetit iraſcible: la temperance celle de l'appetit de conuoitiſe: la iuſtice ſert à la ſocieté humaine & à la conuerſation ciuile: & la prudence conduit toutes nos actions.

VI. Platon a reduit toutes les vertus morales à cinq chefs principaux, c'eſt à ſçauoir la Sapience, la Temperance, la Vaillance, la Iuſtice, & la Saincteté: laquelle diſtinction reſpond à la precedente ſi ce n'eſt en tant qu'il y a adiouſté la ſainteté,

par

par laquelle les hommes s'allient de la diuinité: nous la pouuons plus proprement appeller la religion ou pieté enuers Dieu : mais c'eſt vne eſpece de iuſtice. Au demeurant il comprend la prudence ſoubs la ſageſſe.

Voilà quatre diſtinctions de vertu leſquelles il nous faut ſommairement examiner. La premiere donc qui eſt celle des Stoïques & Academiques ne ſert gueres à noſtre ſubjet, d'autant que (comme i'ay deſia dit) elle n'eſt pas de la vertu morale, ains de la vertu generale & la plus vniuerſelle. VII.

La ſeconde, qui eſt celle de Chryſippus ne nous peut donner aucune certitude, puis qu'elle n'eſt point determinee à certain nombre de vertus. Ioint qu'vne meſme eſpece de vertu eſtant ſuffiſante de regler & pluſieurs qualités & pluſieurs paſſions, il n'eſt ja beſoin de faire autant d'eſpeces de vertu qu'il y a ou de qualités ou de paſſions & affections de l'ame. VIII.

En la troiſiéme il y a deux erreurs : l'vn en la ſur-abondance, l'autre en la defectuoſité. En la ſur-abondance d'autant que la prudence n'eſt point proprement vertu morale. Car de la vertu morale (comme i'ay dit ſouuent) nous ſommes appellez gens de bien : mais de la prudence l'on eſt pluſtoſt appellé fin, aduiſé, oculé & madré qu'homme de bien : & ſe deffie-on ordinairement des hommes prudens (ainſi que i'ay touché auſſi cy-deuant de l'opinion de Plutarque) à raiſon dequoy la prudence n'eſt point vne vertu morale, ains intellectuelle. Ceſte diſtinction eſt defaillante en ce qu'il y a beaucoup plus de vertus morales, comme nous monſtrerons au chap. ſuiuant. IX. *Plutar. in Cato. Vtic.*

Toutefois puis qu'elle eſt la plus ancienne, receuë de tout temps, authoriſee de grands perſonnages, X.

Cicer. 1. lib. offic. Philo Iud. lib. 1. allegor. Ariſt. l. 1. Rhetor.

comme Ciceron, Philon Iuif, & Ariſtote meſmes parlant populairement en ſes Rhetoriques: & eſt approuuee encore maintenant des Theologiens, il la faut defendre en quelque façon. Si nous auons donc eſgard au reglement de la vie humaine ces quatre vertus ſemblent ſuffiſantes en tant que par icelles toutes nos mœurs, actions & paſſions peuuent eſtre reglées & moderées. Car la prudence determine & preſcrit ce qu'il faut faire, & comment il ſe faut comporter en la ſocieté humaine: la vaillance ce qu'il faut endurer: la temperance ce qu'il faut eſlire: & la iuſtice ce qu'il faut rendre à vn chacun: tellement que ce ſont-là les quatre vertus principales, auſquelles les autres qu'on diſtingue plus exactement ſe peuuent rapporter.

XI. La quatrieſme diſtinction des vertus rapportee de Platon n'eſt pas ſimplement des vertus morales, d'autant qu'il y meſle vne vertu intellectuelle qui eſt la ſageſſe, & vne heroïque, qui eſt la ſainteté, laquelle conioint les hommes à la diuinité. Et ſi nous entendons par icelle ſeulement la religion & pieté, ce ne ſera (comme i'ay dit vn peu deuant) qu'vne eſpece de iuſtice touchant le culte & la veneration que nous deuons rendre à la diuinité. Ioint qu'elle eſt defectueuſe en ce qu'il a obmis en icelle pluſieurs vertus morales que nous denombrerons au chapitre ſuiuant.

Ces quatre diſtinctions ainſi ſommairement examinees venons à la Peripatetique, qui eſt la plus aſſeuree.

La distinction de la vertu Morale en onze especes selon Aristote.

Chap. III.

Sommaire.

I. *Sommaire description des onze vertus morales & des vices qui leur sont opposés.* II. *Les raisons pour lesquelles les vertus morales sont ainsi distinguées, & à quoy chacune d'icelle se rapporte.* III. *Comment ce nombre peut estre reduit à sept.* IV. *Qu'il y a plusieurs autres vertus outre les onze denombrées.* V. *Que telles vertus ne sont point proprement morales ou se peuuent reduire aux onze denombrées.*

LE Philosophe reduit toutes les vertus morales à onze especes principales, c'est à sçauoir *Iustice, Vaillance, Temperance, Liberalité, Magnificence, Magnanimité, Ambition reglée, Clemence, ou Douceur, Verité, Entre-gent, Affabilité ou Courtoisie.* Et pour en auoir d'abord quelque grossiere cognoissance i'en veux faire la description, logeant chaque vertu entre les deux extremités qui sont les vices opposez à icelles. I.

Extremités en la defectuosité.		*Extremités en l'excés.*
I	I	I
Iniustice en la defectuosité.	Ivstice.	Iniustice en l'excés.

La Iustice est vniuerselle ou particuliere. L'vniuerselle comprend toutes les vertus. La particuliere se subdiuise en Distributiue & Commutatiue, comme nous dirons cy-apres. Les extremités qui luy sont opposées n'ont point de nom propre, & sont toutes deux compriſes soubs le nom commun d'iniustice.

Coüar-

2	2	2
Coüardise.	VAILLANCE.	Temerité.
3	3	3
Stupidité & comme insensibilité.	TEMPERANCE.	Intéperáce, *à defaut de nõ propre.*
4	4	4
Auarice.	LIBERALITE'.	Prodigalité.
5	5	5
Espargne sordide.	MAGNIFICENCE.	Sóptuosité desreglee.
6	6	6
Mespris des honneurs.	AMBITION REGLEE.	Ambition.
7	7	7
Pusillanimité & Simplesse.	MAGNANIMITE'.	Superbe & vaine presomptiõ.
8	8	8
Lourdise & lenteur.	DOVCEVR ou CLEMENCE.	Cholere & Aigreur.
9	9	9
Dissimulation.	VERITE'.	Simulation & arrogance.
10	10	10
Rusticité.	ENTRE-GENT.	Plaisanterie ou Bouffonnerie.
11	11	11
Seruilité & submission lasche.	AFFABILITE' ou COVRTOISIE.	Discourtoisie & difficulté.

II. Quant aux raisons pour lesquelles ce nombre des vertus morales est ainsi colligé, quoy que le Philosophe n'en die rien, si faut-il faire estat qu'il l'auoit exactement examiné & consideré. Mais puis qu'il est question de les rapporter par coniecture, nous pou-

pouuons dire que la *Iuſtice* eſt celle par laquelle la ſocieté humaine eſt entretenuë & conſeruée en tant qu'elle diſtribuë & les recompenſes & les peines auec vne proportion geometrique : & garde la foy és conuentions & commerce des hommes: la *Vaillance* ſe rapporte à la moderation de celles qui procedent de l'appetit du courroux: la *Temperance* à la moderation de celles qui procedent de l'appetit de conuoitiſe. Et d'autant que les hommes ne peuuent mener vne vie ciuile & actiue ſans acquerir & dependre, il a auſſi eſtabli deux vertus touchant telles actions, l'vne qui eſt la *Liberalité* pour regler les acquets & les deſpenſes des perſonnes de mediocre condition: l'autre qui eſt la *Magnificence* pour regler la ſomptuoſité & la deſpence ſplendide des Roys, des Princes & des grands Seigneurs: de maniere que la magnificence ne differe de la liberalité qu'en ce que celle-cy eſt des choſes grandes, & celle-là des mediocres, communes & populaires. Et d'autant que l'homme eſt né pour commander & ne porte rien tant à contrecœur qu'vne perpetuelle obeïſſance, qui eſt cauſe qu'il aſpire volontiers aux honneurs & dignitez, il a eſté beſoin de conſtituer vne vertu qui moderaſt ceſte ambition, laquelle en ce qui eſt de l'honneur commun & populaire n'a point de nom propre ny en Grec ny en Latin, nõ plus qu'en François: toutesfois nous la pouuons nommer *Ambition reglée*: mais en tant qu'elle regarde les honneurs & dignités les plus eminentes comme les Monarchies, Empires & Principautés, elle eſt proprement appellée Magnanimité laquelle partant ne differe de l'ambition commune qu'en ce que celle-cy eſt des honneurs populaires & de petite importance, & celle-là des plus rele-

releuez ſublimes: de maniere que c'eſt vne pareille difference à celle qui eſt entre la liberalité & la magnificence. Or parce qu'il y a bien ſouuent de la difficulté en ce que nous deſirons faire ou acquerir: de quoy nous nous irritiõs & chagrinõs il y a vne vertu qui modere ceſte paſſion, laquelle s'appelle fort proprement en Latin *Manſuetudo*; comme qui diroit Appriuoiſement & *Douceur*. Il y a encore trois ſortes de vertu leſquelles ſeruent & aux diſcours & à la conuerſation ciuile. La premiere c'eſt la *Verité*, laquelle doit eſtre gardée en tous nos diſcours. La ſeconde c'eſt l'Entre-gent & galantiſe, qui conſiſte à dire le mot de bonne grace és honneſtes compagnies. La troiſieſme c'eſt l'*Affabilité* & courtoiſie, par laquelle nous nous rendons officiers acoſtables & agreables à tous ceux qui ont affaire à nous.

III. Voila quant au nombre des eſpeces de la vertu morale. Pour le regard de l'ordre nous verrons en ſuitte par la liaiſon du diſcours paſſant d'vne vertu à l'autre, qu'il doit eſtre conforme au denombrement que nous venons de faire des onze ſuſdictes vertus en la deſcription cy deuant propoſé. Mais ce meſme nombre pourroit bien eſtre & diminué & augmenté: diminué en reduiſant la magnificence à la liberalité, & la magnanimité à l'ambition reglée, n'eſtant differentes l'vne de l'autre que par le plus & le moins & retranchant d'ailleurs les deux dernieres vertus, comme moyens neceſſaires, ou bien les reduiſant à la Temperance. Et par ainſi en retranchant quatre d'onze, n'en reſteroient que ſept. Toutesfois il me ſemble que la diſtinction en onze eſt plus claire & plus receuable.

IV. Le ſuſdict nombre peut eſtre auſſi accreu de pluſieurs

sieurs vertus qui ont esté obmises par le Philosophe comme sont *la Foy, la Charité, la Pieté, la Religion, la Saincteté, la Reuerence, l'Obeïssance, la Sobrieté, la Virginité, la Continence, la Chasteté, la Hardiesse, la Constance, la Taciturnité, la Patience, la Modestie, la Diligence, la Vigilance, & autres* que les Theologiens & mesmes les Philosophes mettent au nombre des vertus qui seruent à la perfection de la vie humaine. Toutesfois il est aisé de les reduire aux onze precedentes ou comme vertus compaignes & de mesme espece, ou comme demi-vertus & dispositions à icelles : excepté quelques vnes qui sont des vertus infuses de Dieu & Theologales ou Heroïques.

Ainsi donc (pour le dire en peu de mots (*la Foy, Esperance, & Charité*, sont des vertus Theologales, non pas morales : outre que la Charité se peut dire vne liberalité ordonnée par la loy Chrestienne. *La Sobrieté, Chasteté & Taciturnité* sont comprinses sous *la Temperance*, qui requiert non seulement la moderation de nos œuures, mais aussi de nos paroles. *La Continence & Obeyssance* sont des demi-vertus, ou dispositions à la vertu, comme nous dirons cy-apres. *La Virginité & Saincteté* sont des vertus heroïques entre les Chrestiens. *La Patience & la Modestie* sont compaignes de *la Douceur. La Hardiesse & la Constance* appartiennent à la *Vaillance. La Vigilance & Diligence* sont aussi compaignes de la *Vaillance*, quoy qu'elles soient recommandables en toutes les actions humaines.

V.

Au ch. 3. du liu. 7.

Voila quant au denombrement des especes de la vertu morale: desquelles il faut discourir par ordre, commençant par la Iustice comme la plus vniuerselle & la plus necessaire à la societé humaine.

De

De la Iustice Vniuerselle.

CHAP. IV.

Sommaire.

1. *Qu'il faut commencer à traiter des Vertus morales par la plus Vniuerselle.* II. *La iustice Vniuerselle est l'obseruance des loix diuines & humaines & comprend toutes les autres Vertus.* III. *Elle regarde Dieu, le prochain, & nous mesmes.* IV. *Que la Religion Vnit les hommes auec Dieu & les hommes entr'eux-mesmes.* V. *Qu'est-ce que Religion.* II. *Du deuoir enuers le prochain.* VII. *Du deuoir enuers nous mesmes.* VIII. *Conclusion.*

1. *Aristot. cap. 1. & 4. lib. 1. Physic.*

C'Est vn precepte tres-beau & tres-notable qui est donné & practiqué ordinairement par le Philosophe que pour traiter methodiquement de quelque discipline ou subjet de longue haleine il faut tousiours commencer par les choses les plus vniuerselles & communes. Suiuant lequel precepte nous auons cy-deuant discouru de la vertu en general auant que passer à ses especes. Or la iustice estant de grande estenduë entre les vertus morales, & mesmes les comprenant toutes soubs soy, comme l'iniustice s'estend vniuersellement à tous les vices : joint que c'est la plus vtile de toutes les autres, veu qu'elle profite aussi bien à autruy qu'à nous mesmes, & d'ailleurs regarde & Dieu & les hommes (comme nous dirons bien tost) il est certes tres-iuste que nous commencions par la iustice mesme à traitter des especes de la vertu morale: quoy que le Philosophe en ait vsé tout autrement: à cause (dit-il) qu'elle reçoit diuerses distinctions, lesquelles requerant vne plus longue discussion que les autres il l'a examinée la derniere de toutes, afin de ne surcharger pas d'abord l'esprit du lecteur par la mul-

la multitude & diuersité des preceptes d'vne seule Vertu. Toutefois i'espere en parler si clairement que le lecteur studieux en receura & du contentement & de l'vtilité ensemble, sans qu'il soit besoin de troubler l'ordre de dignité.

La Iûstice donc est vniuerselle ou particuliere. La iustice vniuerselle est l'obseruance des loix diuines & humaines: de maniere que (comme i'ay touché vn peu deuant) elle comprend en soy toutes les vertus morales. Car si celuy qui viole le droit diuin & humain & commet parce moyen toute sorte de meschanceté est bien à propos appellé *iniuste* d'vn mot general qui s'estend à tous les vices la discipline des contraires estant vne mesme, il s'ensuit aussi que celuy qui est obseruateur du droit diuin & humain, ne manquant parce moyen à nulle sorte de deuoir est bien proprement appellé *iuste* & doüé de toutes vertus: d'autant que comme les loix defendent toute sorte de vice, aussi ordonnent-elles de viure selon toutes sortes de vertu. Or les preceptes qui defendent les vices sont appellez negatifs, comme de ne tuer, ny paillarder, ny mentir: & ceux qui prescriuent la vertu sont appellez positifs ou affirmatifs, comme aimer Dieu & le prochain, honorer ses parens. II.

Mais pour distinguer encore plus particulierement le deuoir prescrit par la iustice vniuerselle, nous pouuons dire qu'il regarde ou la religion, ou autruy, ou nous-mesmes. III.

La religion est ainsi appellée de ce qu'elle lie les hommes auec Dieu & entr'eux-mesmes: de maniere qu'il n'y a lien si estroit en la societé humaine que celuy de la vraye religion: & mesmes les fausses religiõs & sectes des infideles seruent ordinairemẽt IV.

d'vn ferme pretexte pour troubler les eſtats. C'eſt pourquoy le plus grand ſoing que doit auoir vn Monarque c'eſt de reünir ſes ſubiects en la vraye religion: d'autant que par ce moyen tout ſon eſtat ſera agreable à Dieu, & les hommes en ſerõt plus vnis & alliés enſemble. Ce qui ſe doit faire pluſtoſt auec la douceur qu'auec la douleur, & auec la force de la parole qu'auec l'effort des armes: ſi ce n'eſt au commencement & auant que le mal ait pris racine dans l'eſtat. Car comme il eſt dangereux de bailler vne trop forte medecine à vn corps attenué & affoibly par vne maladie inueteree: ainſi eſt-il dangereux à l'eſtat, là où quelque ſecte d'irreligion s'eſt deſia fort eſtenduë & eſpanduë, d'y vouloir apporter remede par la violence des armes: en ce cas i'approuue fort ce que diſoit vn ancien ſage: que ce n'eſt point de la religion de forcer la religion. Mais laiſſons la Politique, & retournons à noſtre ſubiet.

V. La religion (en tant que compriſe ſoubs la iuſtice vniuerſelle) eſt vne vertu par laquelle nous rendons à Dieu ce qui luy appartient: c'eſt à ſçauoir amour, hõneur, reuerence, ſeruice, gloire, loüange, & en vn mot, le culte & veneration, que les Grecs appellent λατρεία. *Latrie*: qui eſt deuë à Dieu priuatiuement à toutes creatures: mais ſecondairement & pour l'amour de Dieu meſme la religion s'eſtend auſſi à la reuerence qu'on doit aux Anges & ſaincts bien-heureux, qui eſt vne autre eſpece d'adoration, que les Theologiẽs diſent en Grec δουλεία. *Doulie*, & ſignifie proprement ſeruice: comme ils appellent auſſi celle qu'on rend aux hommes en terre ὑπερδουλεία. *Hyperdoulie*, c'eſt à dire au deſſus du ſeruice: d'autant que la ſubmiſſion qu'on rend aux hommes en ce monde, n'eſt pas auec tant d'humilité que celle qui eſt renduë aux Anges & ſainct s

saincts bien-heureux. Aussi n'appartient-elle point à la religion, si ce n'est que nous la rendions aux ministres de Dieu en tant qu'ils administrent les sacremens en l'Eglise, non pas pour l'amour d'eux, ains pour l'amour de Dieu mesme : comme l'on defere des honneurs aux magistrats & officiers du Roy, non à cause de leurs personnes, mais à cause de leurs charges qu'ils tiennent du Prince. Et en cette sorte il faut mesmes estre religieux enuers les choses insensibles consacrees au seruice diuin, comme sont les temples, les images, les vases & ornemens Ecclesiastiques : lesquels nous ne pouuons prophaner sans estre coulpables de la Religion violee.

Quant à ce qu'il faut rendre à autruy, que les Theologiens appellent *nostre prochain*, Dieu mesme le nous enseigne en vn seul precepte : c'est qu'il ne faut rien faire en son endroit que ce que nous voudrions nous estre faict à nous-mesmes. Or par le prochain il faut entendre tous les hommes du monde ; autant les infideles que les fideles : combien qu'à la verité nous deuions aymer plus ceux-cy que ceux là, y estant obligez, & par le lien de l'humanité & par celuy de la religion & conformité de foy & creance. VI.

Pour nostre regard il faut que nous practiquions aussi la iustice enuers nous-mesmes : laquelle requiert que nous ayõs plus de soin des choses les plus excellentes & plus dignes comme l'ame, que de celles qui sont viles & abiectes, comme le corps : & que les parties inferieures & subiectes, comme l'appetit sensuel, obeyssent aux superieures & maistresses, comme la raison. VII.

Celuy dõc qui obserue les loix diuines & humaines, VIII.

qui rend, dy-ie, à Dieu à autruy & à ſoy-meſme ce qui eſt du deuoir, eſt doüé de la iuſtice vniuerſelle, & par conſequent eſt orné de toutes les vertus morales. Et puis que la iuſtice priſe ainſi vniuerſellement comprend toutes les vertus morales enſemble; nous n'auons que faire d'arreſter plus longuement ſur ce ſubject: d'autant qu'en diſcourant particulierement des vertus morales, nous traiterons par conſequent de la iuſtice vniuerſelle. Commençons donc par la iuſtice particuliere, tant à cauſe de la dignité & vtilité d'icelle, qui s'eſtend à toute la ſocieté humaine, qu'à cauſe de l'homonymie de ſon nom, auec la precedente: laquelle nous oblige d'expoſer la particuliere & propre ſignification apres la commune & vniuerſelle.

De la iuſtice particuliere: & premierement de la Diſtributiue.

Chap. V.

Sommaire.

1. *Qu'il y a vne iuſtice particuliere.* II. *Sa definition ſuiuant les Iuriſconſultes.* III. *Autre definition.* IV. *La Iuſtice eſt Diſtributiue ou Commutatiue.* V. *Qu'en la Diſtributiue il faut garder la proportion Geometrique.* VI. *Qu'il y a pour le moins quatre choſes en chaque proportion.*

I. COmbien que tous les delicts, qui ſe commettẽt contre les loix diuines & humaines ſoyent cõpris ſoubs le nom de l'iniuſtice vniuerſelle, parce qu'elle s'eſtend à tous les vices, comme la iuſtice vniuerſelle s'eſtend à toutes les vertus: ſi eſt-ce que d'ailleurs chacun d'iceux ſe doit rapporter à quelque vice particulier. Par exemple, quitter ſon rãg & ſes armes en vn iour de bataille, & s'enfuir, ſe rapporte à la

coüar-

cõüardiſe: outrager quelqu'vn de parole ou de faict à la cholere: paillarder à l'intemperãce: mais vſurper le bien d'autruy & s'enrichir par ſubtils moyens aux deſpens de ſon prochain, ne tenir pas ſa promeſſe, vſer de fraude en contractant, & tels autres actes indignes d'vn homme de bien, ne ſe peuuẽt rapporter à nul autre vice contraire à quelqu'vne des eſpeces de la vertu morale, ſi ce n'eſt à l'iniuſtice, il s'enſuit qu'il y a vne iniuſtice particuliere. Que s'il y a vne iniuſtice particuliere, conſtituant vne eſpece de vice: il faut qu'il y ait auſſi de neceſſité vne iuſtice particuliere, en laquelle ſoit eſtablie vne eſpece de vertu morale: d'autant que le contraires ſont conſequens les vns aux autres. Et en cette ſorte le Philoſophe collige tres-bien qu'il y a vne iuſtice particuliere outre l'vniuerſelle. *Aric. c. 2. l. 5. Ethic. Nicom.*

II. Or la iuſtice, ſelon les Iuriſcõſultes eſt vne ferme & perpetuelle volonté de rendre à vn chacun ce qui luy appartient. Ils l'appellent *volonté*, conformement à ce que le Philoſophe enſeigne que nous ſommes dicts iuſtes, ou iniuſtes à cauſe de noſtre volonté: d'autant que par icelle il faut eſtimer nos actions iuſtes ou iniuſtes. Ils appellent cette volonté *ferme, conſtante & perpetuelle*, pour monſtrer que c'eſt vne habitude. Car depuis qu'vne habitude eſt parfaictement acquiſe, elle eſt permanente & malaiſee à ſe chãger. Ou bié ſi nous le referõs aux actiõs de iuſtice, il nous veulent apprendre par cette fermeté & conſtance de volonté qu'il faut perſeuerer auec vne ferme reſolution en la volonté de bien faire, ſans nullement chanceller, pour faire eſtimer noſtre action iuſte & loüable. *Ari. c. 6. & 8. l. 5. Ethic. Nicom.*

III. Cette definitiõ des Iuriſcõſultes eſt ſans doute fort receuable: mais elle ſera encore plus claire, ſi nous di-

ſons que la iuſtice eſt vne vertu morale, par laquelle nous gardons l'equité en la diſtribution des recompenſes & des peines, & en la permutation & commerce des biens externes, comme ſont l'honneur, l'argent, les charges & autres choſes ſemblables.

IV. De ceſte meſme definition nous apprendrõs que la iuſtice doit eſtre diſtinguee en Diſtributiue & Cõmutatiue. La diſtributiue eſt celle qui garde l'eſgalité ſelõ la proportion geometrique en la diſtribution des recõpenſes & des peines. Car cõme il y a certains degrez des delicts & crimes des meſchans: auſſi y a-il des merites des gẽs de bien & vertueux: d'autant que les circõſtances des perſonnes, des lieux & du temps aggrauent ſouuent les crimes. Par exẽple, celuy qui offenſe vn magiſtrat doit eſtre plus ſeuerемẽt puny, que celuy qui offenſe vne perſonne priuee: & celuy qui cõmet vne inſoléce dans l'Egliſe pendant le diuin ſeruice, ou au palais, pendant la ſeance des iugẽs & en leur preſence, merite vn plus grief ſupplice, que ſi ces circõſtances n'accompagnoient ſa faute. Pareillement auſſi les diuerſes conditions des perſonnes en la diſtribution des honneurs & des recompenſes doit eſtre exactement conſideree.

V. Ainſi dõc ſoit en la diſtribution des recõpenſes, ſoit en ordõnant des peines il faut garder la proportion Geometrique: d'autãt que par le moyen d'icelle nous obſeruons entre les perſonnes la meſme proportion qui eſt entre les choſes: & combien qu'il y ait inegalité de meſure, il y aura egalité de raiſon. Par exemple celuy qui a deux fois autant de merite qu'vn autre doit auſſi auoir double recompenſe par proportion Geometrique, à la diſtinction de la proportion Arithmetique, laquelle garde touſiours l'egalité des quãtitez & des choſes diſtribuables ſans auoir eſgard au merite ou demerite des perſonnes. Or

Or d'autant que toute egalité eſt pour le moins entre deux choſes (car ce qui eſt egal l'eſt à vn autre ou à pluſieurs) quand il eſt queſtion de proportion il faut qu'il y ait pour le moins quatre choſes qui entrent en comparaiſon, c'eſt à ſçauoir deux choſes diſtribuables & deux perſonnes auſquelles ſe doit faire la diſtribution. Or ſi les choſes diſtribuables ſont egales & les perſonnes inegales en merite ou demerite, l'egalité de la iuſtice diſtributiue ne ſera point gardee: tellemẽt que pour proceder iuſtement à telle diſtribution il faut regler l'egalité des choſes à celle des perſonnes. Et combien qu'en ceſte façon les choſes ſemblẽt inegales en proportion Arithmetique (comme elles le ſont vrayement) ſi eſt-ce qu'elles ſont egales ſelon la proportion Geometrique, laquelle ſeule eſt requiſe en toutes les actions de la iuſtice diſtributiue. Et d'autant que i'ay cy-deuant aſſez amplement expoſé qu'eſt-ce que proportion & raiſon de proportion ie ne m'y arreſteray pas icy d'auantage, ains paſſeray outre à l'autre partie de la iuſtice particuliere qui eſt la Commutatiue. VI.

De la iuſtice Commutatiue.

Chap. IV.

Sommaire.

I. *Qu'eſt-ce que Iuſtice Commutatiue.* II. *Qu'en icelle il faut obſeruer la proportion Arithmetique.* III. IV. & V. *Diuiſion des obligations naturelles.* VI. *Obligation ciuile.* VII. *Elle eſt diuiſee en contract, quaſi contract, malefice & quaſi malefice. Depuis le nombre* VIII. *iuſques à* XVII. *incluſiuement eſt traicté des obligations fondees en contract.* XVIII. *De l'obligation fondee ſur le quaſi contract.* XIX. *De celle qui eſt fondee ſur le malefice.* XX. *De celle qui eſt fondee ſur le quaſi malefice.*

I. LA iuſtice Commutatiue eſt celle qui garde l'egalité & la foy és contracts, pactes, conuentions & negoces humaines, comme ſont l'achapt, la vente, le loüage, la ſocieté & autres ſemblables.

II. Or l'egalité ſe doit entendre en ceſte ſorte de iuſtice, non pas ſelon la proportion geometrique, cõme la precedente, ains ſelon l'arithmetique. Car comme la proportion arithmetique n'a eſgard qu'à la proportion des quantitez & non des raiſons: ainſi és contracts n'eſt conſideree que l'egalité du gain ou dommage que reçoit quelqu'vn des contractans, non la qualité ou cõdition des perſonnes. Par exemple, vne meſme ſorte de bled, de vin, d'huile, de drap & autre marchandiſe eſt autant venduë à vn magiſtrat qu'à vn artiſain.

III. Or puis que ceſte vertu regarde principalement les contracts, il ne ſera pas hors de propos d'expoſer icy ſommairement la nature & diſtinction des contracts. Le Philoſophe donc (comme font à ſon imitation les Iuriſconſultes) prenant generalement le nom de contract pour toute ſorte d'obligation les diuiſe en volontaires & non-volontaires. Les volontaires ſont ceux qui nous obligent de noſtre conſentement & volonté, comme l'achapt, la vente, le loüage, la ſocieté, le mandement, le depoſt, le preſt & autres.

L. Labeo. D. de ver. ſignific.

IV. Les contracts non volontaires ſont ceux qui nous obligẽt outre noſtre volõté & malgré nous: cõme le meurtre, le larrecin, l'iniure & toute ſorte de crime. Car combien qu'en les cõmettant nous n'entendions point nous obliger enuers perſõne: ſi eſt-ce que nous demeurons obligez à l'endroit de ceux qui en reçoiuent dommage, ou qui ont quelque intereſt à la pourſuite de la reparation d'iceux, ainſi que les loix

du

du droict Romain nous enseignent: lesquelles à ceste cause appellent aussi creancier non seulement celuy auquel est deu de l'argent, mais aussi celuy auquel on est tenu pour quelque forfaict ou iniure. *L. ex maleficio & L. obligamur. D. de verb. obligat.*

Or l'obligation est ou naturelle, ou ciuile. L'obligation naturelle est celle qui nous oblige par vne redeuance naturelle à rendre quelque bien-fait, sans que nous y puissions estre contraints: comme si quelqu'vn me fait du bien gratuitement, ie suis obligé par vne loy & obligation naturelle de luy rendre. *L. vt si cui D. de verb. significa.* V.

L'obligation ciuile (selon les Iurisconsultes) est vn lien de droit, par lequel nous sommes tenus d'acquiter quelque chose selon les loix publiques: tellement que la difference de l'obligation naturelle & ciuile est toute notoire en ce que par le moyen de celle-cy nous sommes contraints de satisfaire à ce à quoy nous sommes obligez: & celle-là ne nous astreint par nul lien necessaire. VI. *§. 1. de oblig. li. Institut. Iustin.*

L'obligation ciuile se diuise & subdiuise en plusieurs sortes, ainsi que ie diray sommairement en suite. Toute obligation ciuile est fondee sur vn de ces quatre choses, contract, quasi contract, malefice & quasi malefice. VII.

Les obligations fondees sur contract naissent encore de quatre choses, c'est à sçauoir de la chose mentionnee au contract, de la parole, de l'escriture, ou du simple consentement. VIII.

L'obligation procede de la chose mentionnee au contract en cinq sortes, qui sont le prest, l'accommodement, le depost, le gage, & le payement fait par erreur d'vne chose qui n'estoit point deuë. IX.

Le prest differe de l'accõmodemẽt en ce que le prest n'oblige pas à rendre la mesme chose, ains vne autre de mesme espece & valeur. Par exemple quand quel- X.

qu'vn preſte mille francs, ou cent boiſſeaux de bled, il n'oblige pas ſon debteur à luy rendre les meſmes eſpeces, ains generalement mille francs ou cent boiſſeaux de bled. Mais celuy qui accommode vn autre de quelque choſe comme d'vn cheual ou d'vn liure, entend que la meſme choſe luy ſoit renduë, non pas vn autre ſemblable. Toutesfois à defaut d'autre terme nous appellons en François *preſt*, ces deux ſortes de contract : & auons receu le mot *d'accommoder* en ſa ſignification: mais la ſotte delicateſſe & delicate ſottiſe des ignorans qui l'emportent ſur les plus doctes, ne nous a pas permis encore de receuoir le mot *accommodement*, qui eſt tres-propre. Et pour faire voir encore combien il eſt different du preſt, il faut ſçauoir que nous tenons en droict que depuis que l'emprunteur a receu ſon preſt du creancier, tout le peril de la choſe empruntee tombe ſur luy en quelque maniere qu'elle ſe puiſſe perdre. Mais de la choſe accommodee il en eſt autrement. Car ſi celuy qui l'a receuë par accommodement la perd par quelque violence ou accident qui puiſſe tomber en vn homme prudent, comme par naufrage, embraſement, ou par la violence des volleurs, la perte ne reuient pas à luy, ains à celuy qui l'en a accommodé, & luy ſuffit d'auoir rapporté à la conſeruation d'icelle tout ce qu'on peut deſirer d'vn homme prudent & bien aduiſé.

XI. Le depoſitaire eſt auſſi obligé de rendre le depoſt à celuy duquel il le tient, & ce ſans fraude & ſans qu'il puiſſe s'en ſeruir ny faire ſes vſages.

XII. Celuy qui a receu vn gage doit pareillement le rendre à celuy duquel il le tient lors qu'il luy paye ce pourquoy il l'a engagé : & ſi l'engagement eſtoit fait

fait à condition que s'il n'eſt retiré & redimé dans certain temps, iceluy expiré il demeurera acquis au creancier : telle condition comme torſionnaire & inique ne peut auoir lieu : ains le creancier ſe doit addreſſer au iuge pour auoir permiſſion d'expoſer en vente le gage le debteur appellé, & receuoir ſon payement des deniers prouenans de la vente & rendre le ſurplus (s'il y en a) au debteur.

XIII. Quand on paye auſſi à vne perſonne par erreur ce qui eſtoit deu à vne autre, celle qui reçoit tel payement eſt obligee de le rendre, & a-on action legitime contre luy, pour l'y contraindre.

XIV. Or toutes ces cinq ſortes d'obligation ſont dictes conſiſter en la choſe ou proceder de la choſe mentionnee au contract : d'autant que ſi elle n'y interuient actuellement le contract eſt de nul effet. Par exemple, ſi en vn contract de preſt l'emprunteur ne reçoit la choſe dont il s'oblige, il n'y a point de preſt: de meſmes il n'y a point de depoſt ſans depoſer & commettre quelque choſe à la foy du depoſitaire, ny engagement ſans gage, & ainſi des autres.

XV. L'obligation fondee ſur la parole eſt celle qui reſulte de l'interrogation de l'vn des contractans & de la reſponſe de l'autre conuenante à l'interrogation: comme ſi ie diſois ainſi : *Me promettez-vous de baſtir vne maiſon, de me payer cent eſcus, de negocier vne telle affaire*, l'autre me reſpondant qu'il me le promet ou ſeulement ce mot *ouy*, il me demeure obligé : tellement que la force de ceſte obligation conſiſte és paroles, encore qu'elle ſoit redigee par eſcrit: & parce qu'elle eſt extrémement forte elle eſt appellee ſtipulation, d'vn ancien mot Latin *ſtipulum*, qui ſignifie *fermeté*, ou bien de *ſtipes*, qui ſignifie *vn pieu*: parce qu'elle ſouſtient & fortifie les autres contracts,

tracts, à raiſon dequoy les Notaires adiouſtent en toutes obligations ces mots, *ſtipulant & acceptant.*

XVI. L'obligation fondee ſur l'eſcriture ſe contracte par promeſſes eſcrites, que nous appellons *cedules:* & eſt appellee obligation d'eſcrit: d'autant que la force d'icelle conſiſte en l'eſcriture, comme l'vn des precedentes en la choſe, & l'autre en la parole.

XVII. L'obligation fondee ſur le conſentement a lieu aux achapts & ventes, aux loüages, changes, ſocietez & mandemens, & eſt appellee obligation du conſentement, d'autant que la force d'icelle deſpend entierement du ſeul conſentement des parties contractantes, encore qu'il n'y ait choſe, parole ny eſcriture. Voilà quant aux obligations qui conſiſtent proprement en contract.

VIII. Les obligations ſont fondées ſur le quaſi contract en trois manieres, c'eſt à ſçauoir en faiſant les affaires de quelqu'vn abſent ſans auoir charge de luy: par l'adminiſtration de la tutele, & par la communauté de quelque choſe partageable entre pluſieurs. Or telles obligations ſont appellées *quaſi contracts* pour autant qu'ores qu'en effect il n'y ait point de cõtract paſſé entre les parties, neantmoins l'vne demeure obligée enuers l'autre tout auſſi bien que s'il y auoit contract. Car celuy qui a negocié les affaires de ſon amy abſent ſans charge, a iuſte actiõ de repeter contre luy ce qu'il y a employé de bonne foy: & ſi telle action n'auoit lieu, les affaires de pluſieurs ſeroient en deſordre, d'autãt que perſonne ne voudroit s'employer pour vn abſent ſans charge, ſi on luy oſtoit l'eſperance de ſe rembourſer de ce qu'il aduanceroit pour luy. Pareillement le tuteur ne contracte pas actuellement auec ſon pupille: mais pourtant il ne laiſſe pas de luy eſtre obligé de ſon adminiſtration:

tion:& le pupille reciproquement à ſon tuteur pour ce qu'il aura employé ou aduancé du ſien en ſes affaires. De meſmes eſt-il de celuy qui employe quelque choſe à l'entretenement de ce qui luy appartient en commun auec d'autres, comme s'il faiſoit reparer vne maiſon, ou refaire vne nauire, à laquelle d'autres euſſent part auec luy. Car les autres ſont obligez ſans contract à la rembourſer pour leur quotité.

L'obligation eſt fondée ſur le crime ou malefice en tant que toute ſorte de delict oblige malgré luy celuy qui le cõmet enuers l'offenſe, & ceux qui ont intereſt à la reparatiõ du crime, cõme ſont les perſõnes proches & auec elles & à defaut d'elles le procureur du Roy, qui y a touſiours intereſt pour le public.

En fin l'obligation eſt auſſi fondée ſur le quaſi malefice lors que le delict ou la faute eſt cõmiſe ſans malice, & cela arriue en quatre ſortes. La premiere quand le iuge donne quelque inique ſentence ou appoinctement par ignorance. Car ſi la partie en faueur de laquelle il a ordõné ou iugé, ne le veut point ſouſtenir en la cauſe d'appel, il faut que le iuge meſme en reſponde, & en face ſa propre cauſe. La ſecõde quand quelque choſe eſt deſrobée dans vne nauire, hoſtellerie ou eſcurie: parce que le maiſtre de la nauire ou l'hoſte en doiuent reſpondre, notamment ſi la choſe leur a eſté baillée en garde. La troiſieſme ſi quelque choſe eſt iettée ou verſée d'vne maiſon en la ruë, de laquelle quelqu'vn des paſſans ſoit offenſé: car le maiſtre de la maiſon en doit reſpõdre, bien que ce ne ſoit pas luy qui ait cõmis la faute. La quatrieſme ſi on tient quelque choſe pẽduë en haut, laquelle tõbant puiſſe offenſer les paſſans, le maiſtre de la maiſon en doit auſſi reſpõdre. Or tous ces cas-cy ſont appellez *quaſi malefices:* parce qu'ils ſont cõmis

ſans

ſans la malice de celuy qui en demeure obligé. Sur quoy tant les Iuriſconſultes que Philoſophes vſent de quelques diſtinctions fort notables, que ie ne veux pas icy obmettre apres auoir faict vne deſcription ſommaire de toutes les ſuſdictes diuiſions & ſubdiuiſions des obligations & contracts pour en faciliter la cognoiſſance.

Sõmaire deſcriptiõ des obligatiõs fõdées en cõtract.

- L'obligation procede du contract en quatre ſortes.
  - 1 Par le moyen de la choſe & ce en cinq façons.
    - 1 Par le preſt.
    - 2 Par l'accommodemẽt.
    - 3 Par le depoſt.
    - 4 Par l'engagement.
    - 5 Par le payement de ce qui n'eſt point deu.
  - 2 De parole. — Par la ſeule ſtipulation.
  - 3 Par eſcrit. — Par cedule.
  - 4 Par le ſeul conſentemẽt, & à lieu.
    - Aux achapts & ventes.
    - Loüages.
    - Changes.
    - Societez.
    - Mandemens.

Sommaire deſcription des obligations fondées ſur le quaſi contract.

- L'obligation procede du quaſi contract en trois ſortes.
  - 1 *En faiſant les affaires de quelqu'vn abſent ſans charge: car le negociateur a action cõtre luy pour repeter ce qu'il y a employé: & l'autre pour eſtre dedõmagé s'il l'a mal ſerui.*
  - 2 *Par l'adminiſtration de la tutelle: par laquelle le tuteur demeure obligé à ſon pupille, & le pupille reciproquement à ſon tuteur de ce qu'il a aduancé du ſien pour luy.*
  - 3 *Par la communauté de quelque choſe commune à pluſieurs, en laquelle l'vn a employé quelque choſe du ſien: car il a action de la repeter contre les autres.*

Sommaire description des obligations fondées sur le malefice & quasi malefice.

Les obligatiõs procedent du malefice. { *Par toute sorte de delicts, offenses, crimes & iniures.*

Les obligatiõs procedent du quasi malefice en quatre façons. {
1 *Si le iuge ordonne iniquement par ignorance.*
2 *Si quelque chose est desrobée dans la nauire, hostellerie ou escurie.*
3 *Si quelque chose est iettée ou versée qui ait offensé quelqu'vn.*
4 *Si quelque chose penduë en haut offense quelqu'vn en tombant.*

De la distinction des crimes & delicts.

CHAP. VII.

Sommaire.

I. *La soudaine passion de cholere est aucunement excusable & la malice punissable.* II. *Distinction d'ignorance.* III. *Qu'on ne faict point d'iniure à celuy qui la veut receuoir.* IV. *Celuy qui donne plus qu'il ne faut, commet iniustice, non pas celuy qui le reçoit.* V. *Que nul ne peut faire tort à soy-mesme.*

LE Philosophe discourant sur ce subject en ses Morales à Nicomachus enseigne que tous crimes ou delicts sont commis volontairement ou bien outre la volonté & par ignorance. Si c'est volontairement ou c'est encore de propos deliberé & de guet à pend & en cela consiste le vray malefice & delict qui merite vne punition condigne: ou bien cela est faict brusquement & par vne soudaine passion; & quoy que ce soit tousiours vn delict ou mesfaict, si est-ce qu'il ne doit pas estre si seueremēt puny qu'au I. *Arist. c. 8. l. 5. Ethic. Nicom.*

.. quod ca-
ore. D. reg.
ur.

qu'au cas precedēt: d'autant que les premiers mouuemens ne ſont pas touſiours au pouuoir des hommes.

II. Si c'eſt par ignorance ou elle eſt telle que les plus prudens & aduiſez y peuuent tomber, & s'appelle proprement cas fortuit ou malheur : comme quand Cephalus tua d'vn coup de fleſche ſa femme Procris cachée dans vn buiſſon pēſant aſſener ſa proye: & telle faute ne doit point eſtre punie à tout le moins criminellement. Ou bien l'ignorance eſt craſſe, groſſiere & telle qu'vn homme prudent & auiſé l'euiteroit fort facilement comme ſi quelqu'vn iettant des pierres emmi la ruë bleſſe quelque paſſant : car quoy que ſon deſſein ne fut pas de bleſſer, ſi a-il touſiours failli en ſe ioüant de ceſte ſorte en vn lieu où tout le mōde paſſe. A la doctrine du Philoſophe eſt conforme celle des Iuriſconſultes ſans qu'il ſoit beſoin de la rapporter icy : attendu meſmement que nous auons aſſez amplement diſcouru cy-deuant des actions volontaires & non volontaires, tant ciuiles que criminelles : ſeulement veux-ie reſoudre trois queſtions que le Philoſophe propoſe ſur ce ſubject.

1. Item ſi obſtetrix. § f. cum 11. ſeq. D. de pœnit.
Au liure 3. ch. 7.

III. La 1. eſt à ſçauoir-mon ſi on faict tort & iniure à celuy qui la veut receuoir? Par exēple, à ſçauoir-mon ſi Bellerophon a outragé ſa mere l'ayāt meurtrie à ſa priere, comme le deſcrit Euripide? Et ſemble à la verité que puis que l'iniure ſe commet volontairement celuy qui outrage volontairement quelque autre luy faict iniure. Toutesfois le Philoſophe reſoud tres-bien que pour faire iniure il faut que ce ſoit de la volonté de celuy qui la faict & malgré celuy qui la reçoit: & par ainſi Bellerophon ne fit point iniure à ſa mere, nō plus que Diomede fit tort à Glaucus receuāt de luy des armes d'argent pour des armes de cuiure.

La

La II. queſtion eſt à ſçauoir-mon lequel des deux eſt iniuſte ou celuy qui donne à vn autre plus qu'il ne merite, ou celuy qui le reçoit ? Et ſemble d'abord que celuy qui reçoit plus qu'il ne merite ſoit iniuſte, par ce que l'iniuſtice s'accomplit en luy. Toutefois la vraye reſolution eſt que celuy qui donne à vn autre outre ſon merite eſt iniuſte ou commet iniuſtice & non celuy qui reçoit le don: parce que la volonté & l'action & la choſe meſme donnee procedent du donateur. Car ores que l'autre ne voulut receuoir que ce que iuſtement il merite: ſi eſt-ce que celuy qui luy offriroit d'auantage ſeroit touſiours eſtimé iniuſte à cauſe de l'iniquité dont il vſe en celle action. Car c'eſt par la volonté qu'on meſure l'equité & iuſtice ou l'iniquité & iniuſtice. VI.

La III. queſtion eſt à ſçauoir-mon ſi quelqu'vn peut faire tort & iniure à ſoy-meſme ? Par exemple, ſi en partageant ce qui nous eſt commun auec d'autres, nous leur baillons plus qu'il ne leur faut & retenons moins qu'il ne nous eſt deu ? Car il ſemble que ce ſoit nous faire tort à nous-meſmes, puis que volontairement nous nous priuons de ce qui nous eſt deu legitimement & iuſtement. Toutefois la reſolution en eſt au contraire: d'autant que pour receuoir tort ou iniure il faut que ce ſoit mal-gré nous & contre noſtre volõté ſuiuant la deciſion de la premiere queſtion. Si donc on ne peut faire tort à celuy qui le veut receuoir, encore y a-il moins d'apparence que perſonne face volontairement tort à ſoy-meſme. Mais pourquoy eſt-ce donc qu'on ſe priue quelquefois de ſon bien pour en auantager vn autre ? C'eſt ou par ignorance, prodigalité vanité & ſottiſe, ou bien par liberalité & pour obliger quelque perſõne de merite. Cecy eſt digne d'vne ame genereuſe, VII.

& cela eſt propre aux mal-aduiſez & inſenſez. Car (comme dit treſbien le Comique Latin) tout le monde ayme mieux ſon propre bien que celuy d'autruy.

Or en ſuite de ces diſcours qui nous conduiſent à vne parfaite cognoiſſance & diſtinction des actions iuſtes & equitables ou iniuſtes & iniques, il faut dire quelque choſe de l'inuention des nombres poids, meſure & monnoye, comme inſtrumens de l'equité & iuſtice: & de plus ſi la loy du talion eſt equitable en la iuſtice diſtributiue & commutatiue, veu quelle eſt fondée ſur la proportion arithmetique.

De l'inuention des nombres, poids, meſure, & monnoye.

CHAP. VIII.

Sommaire.

I. La cauſe de l'inuention des nombres, & qui fut le premier inuenteur de l'Arithmetique. II. La cauſe de l'inuention des poids & meſures, & qui en fut le premier inuenteur. III. La cauſe pourquoy la monnoye à eſté inuentée, & qui fut le premier qui marqua le cuiure, l'argent & l'or à l'vſage de la monnoye, & quelle fut la premiere marque.

I. POurce qu'il eſtoit mal-aiſé de rendre egalement ce à quoy les vns eſtoient tenus enuers les autres, quatre choſes ont eſté inuentées pour ſeruir d'inſtrumés au commerce des hommes. La premiere c'eſt l'art de nombrer & compter, l'vſage duquel à eſté trouué ſi beau & ſi neceſſaire qu'il à eſté reduit en vne ſcience tres-certaine & tres-parfaite: ſans laquelle on ne ſçauroit negocier, ny meſmes profiter en nulle autre diſcipline: & eſt appellée proprement des Grecs *Arithmetique*: l'inuention de laquelle eſt raportée par Herodote & Strabon aux Phœniciens qui eſtoient fort addonnez à la marchandiſe: toutefois

Herodot. l. 2. Strabo lib. 7. Geogr.

fois Ioseph és antiquitez des Iuifs escrit que les Egyptiens l'ont apprise d'Abraham. *Iosep. lib. 1. antiq. Iud.*

L'inuention des poids & mesures a suiui celle des nombres. Car ce qui ne se pouuoit rendre en nõbre a requis vn autre inuention au commerce des hommes pour garder l'egalité tãt en la iustice distributiue que commutatiue. Ainsi prẽd-on & rend-on les metaux aux poids: & les grains, le vin, & les draps & presque toute sorte d'estoffes à la mesure: dont l'inuention est attribuee par aucuns à Mercure fils de Iupiter: par Strabon à Phædon, ou selon Pline à Phidon: par Laërce à Pythagoras: mais Ioseph la rapporte beaucoup plus loing, c'est à sçauoir à Caïn fils d'Adam. Pour moy ie croy que comme Thubal Caïn fils de Lamech fut l'inuenteur des metaux, qu'en mesme temps auec l'vsage des metaux suiuit l'inuention des poids & mesures: d'autant que le commerce d'iceux ne pouuoit estre sans poids & mesure. II.

Strabo li. 5. Geogr. Plin. lib. 7 hist. natur. Laert. l. 9. vit. philosop. Iosep. lib. 1 ant. Iud.

L'inuention de la monnoye est posterieure à celle des nombres poids & mesures. Car les hommes lesquels aux premiers siecles trocquoient & eschangeoient seulement, & ne sçauoient que c'estoit que d'achap ou vente, voyant que tels eschanges estoient souuent inegaux, & mesmes incommodes, d'autant qu'il arriuoit que tel qui vouloit bailler du vin, ou du bled en eschange de quelque autre dẽree trouuoit tout le mondẽ pourueu de l'vn & de l'autre & en la mesme indigence que luy: ceste inegalité & incommodité fut cause de l'inuentiõ de la monnoye, auec laquelle commencerent aussi les achapts & les ventes: d'autant que la monnoye sert cõme d'vne iuste mesure à toutes choses venales: tellemẽt que par le moyen d'icelle il est aisé d'acquerir III.

tout ce qui se bailloit anciennement en eschange d'vne denree pour vne autre, & de donner vn iuste prix à toutes les choses qui sont au commerce des hommes. Et dit-on que le premier qui marqua le cuiure pour l'vsage de la monnoye fut Ianus: & la marque estoit vne brebis ou vn bœuf: à raison dequoy les Latins l'appellerent *pecunia*, du mot *pecus*, qui signifie toute sorte de bestail champestre à quatre pieds, comme bœufs, brebis, cheures, chameaux, cheuaux, asnes, & pourceaux. D'autres depuis marquerent aussi l'argent, le premier desquels fut le susdit Phædon ou Phidon, & apres encore l'or par succession de temps. Voilà quant à l'inuention des nombres, poids, mesures, & monnoyes.

Or parce que tant en matiere d'eschanges que d'achaps la loy du talion est ostée en tant qu'on baille vne chose pour vne autre: comme quand on baille du vin pour du bled, ou des estoffes pour de l'argent: il ne sera pas hors de propos d'examiner icy la loy du talion. Ioint qu'elle a bien souuent lieu en la iustice distributiue.

Si la loy du Talion est equitable.

Chap. IX.

Sommaire.

I. *Que signifie Talion, & que la Loy du Talion peut auoir lieu tant en la iustice distributiue que commutatiue.* II. *Combien elle semble equitable.* III. *Qu'elle est approuuée par le droit Romain, par la loy de Moyse & mesmes par la loy Euangelique.* IV. *Comment les circonstances font que la loy du Talion est inique.* V. *En quels cas la loy du Talion ne peut auoir lieu, ny en la iustice distributiue ny commutatiue.*

La

LA loy du Talion porte que chascun reçoiue soit en bien, soit en mal ce qu'il a baillé, ou fait à vn autre: car *Talio* en Latin signifie *pareille*: parce que ceste loy prescrit parité de bien & de mal selon la proportion Arimetique tant en la iustice commutatiue que distributiue. Par exeple en la iustice commutatiue, que celuy qui a baillé du vin reçoiue du vin: celuy qui a baillé du drap reçoiue du drap: celuy qui a presté de l'argent soit payé en argent. Pareillement en la iustice distributiue qu'à celuy qui a creué vn œil à quelqu'vn en soit creué vn des siens: bref qu'il soit puny en la mesme sorte qu'il a outragé vn autre. I.

Or il semble d'abord qu'il n'y a rien de si iuste & si equitable que de receuoir la mesme chose qu'on a baillé, & punir les mal-faicteurs en la mesme sorte qu'ils outragent quelque autre. Car en payant vne chose pour autre il y a tousiours de l'inegalité: & en matiere criminelle que semble il y auoir de plus iuste que de faire souffrir à vn meschant hõme auec raison ce que sans raison il a fait souffrir à vn autre? II. V. III.

Certes ceste loy a esté couchee par les Romains entre les loix des douze tables, lesquelles ils auoient choisi entre les plus sainctes & iustes loix des peuples les mieux policez du monde. Et pour n'aller pas plus loing c'estoit vne des loix du diuin Legislateur Moyse, qui ordonna que la dent fust arrachee pour la dent, & l'œil pour l'œil. Et le sainct Euangile nous apprend que nous serons mesurez de mesme mesure que nous mesurerons les autres, & que celuy qui frappera de glaiue perira par glaiue. *Exod. c. 21. Leuit. c. 24. Matth. c. 7. Matth. 26.* IV.

Toutefois combien qu'il ne semble qu'il y ait rien de plus equitable que ceste loy: si est-ce (comme nous admoneste le Philosophe) qu'il ne l'a faut pas prẽdre *Aristot. c. 5. lib. 6. Ethic. Nicom.*

trop cruement : d'autant qu'il y a des circonſtances tant en la iuſtice diſtributiue que commutatiue qui font changer la raiſon de la loy. Par exemple, ſi vn hõme de peu bailloit vn ſoufflet à vn Prince il n'eſt pas raiſonnable qu'il en eſchappe pour vn autre ſoufflet : & au contraire ſi vn prince donnoit vn foufflet à vn homme de peu il n'eſt pas equitable qu'il en reçoiue autant: ains celuy-là doit eſtre puny plus ſeuerement, & celuy-cy moins. Et non ſeulement ceſte loy ſeroit inique ſelon les circonſtances des perſonnes, mais auſſi du lieu & du temps : comme nous auons remarqué cy-deuant que ceux qui cõmettent quelque indignité deuant le prince, ou magiſtrat, dans l'Egliſe pendãt le diuin ſeruice, ou dans l'auditoire de iuſtice doiuent eſtre plus griefuement punis que ſi telles circonſtances n'aggrauoient leur crime.

V. Mais d'ailleurs il y peut eſcheoir encore en ceſte loy d'autres difficultez qui en empeſchent la practique. Car ſi quelqu'vn a rompu vn bras ou vne iambe, ou tourné le col à vn autre, comment eſt-ce qu'à iuſte proportion on luy en fera autant ? S'il n'a que bleſſé l'autre, poſſible ſeroit-il eſtropié d'vn pareil effort ? & s'il n'a qu'eſtropié l'autre, il peut arriuer que pẽſant le traiter de meſme on le tuëra? Et quoy? s'il l'a fait par inaduertence & imprudence, luy en fera-on autant à bon eſcient? Pareillement il peut arriuer en la iuſtice commutatiue que la loy du Talion ne ſçauroit eſtre iuſtement practiquee : comme ſi quelqu'vn auoit preſté du bled payable à certain temps, & que le terme eſcheu, le creancier demandant ſon payement le debteur dilayaſt, & que cependant le bled s'encheriſt. Car en ce cas le debteur ne doibt point eſtre quitte en rendant autant de bled: ains doibt deſdommager ſon creancier entierement

ſoit

soit en argent ou autrement iusques à pleine satisfaction. Mais si le debteur ne pouuoit aussi recouurer au terme vne chose de mesme espece que celle qui luy a esté prestee, il suffit qu'il paye en argent la legitime valeur d'icelle. Mais en matiere criminelle il n'est ja besoin de practiquer en tous cas la loy du Talion : ains s'il y escheoit difficulté cela depend de l'arbitre du iuge d'estimer le delict ou le dommage donné, & pour la reparation d'iceluy estably vne peine condigne qui tiendra lieu de Talion contre le criminel. Aussi (comme dit tres-bien vn Iurisconsulte dans Aule Gelle) il ne faut point entendre ceste loy du Talion auec toutes les arguces & subtilitez que la philosophie y pourroit apporter, ains en tant qu'elle se peut accommoder à l'equité & à la raison : ayant esté establie plus pour deterrer les hommes des crimes que pour leur faire touſiours souffrir ce qu'ils auroient commis enuers les autres. Ioint que nous pouuons dire que regulierement & de soy elle est iuste: mais que les circonstances en font souuent moderer la rigueur à l'equité, & quelquefois aussi approuuer.

Aulus Gell. c. 1. lib. 20. noct. Attic.

Or d'autant que la iustice doibt estre touſiours conforme au droit & à l'equité, il faut sçauoir en quoy consiste le droit, combien il y en a de sortes, & en quoy il differe de l'equité : & par ceste mesme distinction de l'equité & de la rigueur du droit nous apprendrons comment la practique des loix qui sont de soy iustes, despend neantmoins bien souuent de l'arbitre du iuge.

De la diſtinction du droit & comment il differe de l'equité.

Chap. X.

Sommaire.

I. *Droit eſt vn mot homonyme.* II. *Diſtinction* 1. *du droit en ſacré, public & priué.* III. *Qu'eſt-ce que droit naturel.* IV. *Droit des gens.* V. *Droit naturel & droit de gens pris pour vn meſme.* VI. *Droit ciuil.* VII. *Diſtinction* 2. *du droit.* VIII. *Diſtinction* 3. IX. *Droit pris pour toute ordonnance & ſentence des Iuges.* X. *Comment l'equité eſt l'interprete du droit.* XI. *L'vtilité publique paſſe par deſſus les loix.* XII. *Concluſion du droit auec l'equité.*

I. CE mot *Droit* eſt homonyme tant entre les Philoſophes que Iuriſconſultes, & reçoit diuerſes ſignifications, diſtinctions & diuiſions: deſquelles ie veux icy rapporter les plus ſignalees, & plꝰ notables.

Iuſtin. De iuſt. & iure lib. 1. Inſtit.

II. La premiere eſt donc que tout droit eſt ou ſacré, ou publique ou priué. Le droit ſacré eſt celuy qui conſiſte és choſes diuines, religieuſes & ſacrees. Le droit publique regarde l'eſtat & adminiſtration de la communauté, & en vn mot, l'vtilité publique. Le droit priué regarde le bien & vtilité de chacun en particulier, & eſt de trois ſortes: c'eſt à ſçauoir droit naturel, droit des gens, & droit ciuil.

Quintil. lib. 2. Inſtit. orat. Auſon. Edyl. 15.

III. Le droit naturel eſt commun à tous les animaux par nature: comme la conionction du maſle auec la femelle, le ſoin de leur engeance, la deffenſe de leur vie, la recherche de leur aliment & nourriture.

Cic. 1. offic.

IV. Le droit des gens eſt commun à toutes nations, ou pour le moins à celles qui ſont tant ſoit peu polies ou policees: comme eſt la religion enuers quelque diuinité, l'honneur & reſpect enuers les parens,

le

le mariage: & de ce mesme droit procede toute sorte de commerce & trafic & plusieurs sortes de contract, cõme les permutations ou eschanges, l'achapt, la vente, le loüage, & autres semblables receus entre la pluspart des nations du monde.

V. Toutesfois les Iurisconsultes en ce qui regarde les hommes vsent indifferemment du nom de droit naturel ou droit des gens, les confondant ensemble. *§. Inter omnes de rerum diuis. lib. 2. instit.*

VI. Le droit ciuil est celuy qui est propre à chaque estat, communauté ou cité, & se diuise en loix escrites & coustumes. Les loix escrites prennent leur force de l'escriture: & les coustumes de l'vsage & obseruance d'icelles: à raison dequoy on les appelle aussi droit non escrit.

VII. La seconde distinction du droit contient plusieurs diuerses significations qui se rapportent à certains accidens attachez à diuers subjets: comme le droit de consanguinité ou affinité & alliance, qui est attaché aux personnes; comme le droit de succession ou heredité qui est attaché aux biens hereditaires: comme le droit des seruitudes predielles qui est attaché aux possessions tant des villes que champestres: comme le droit de pesche, le droit de bastir moulins, colombiers, maisons fortes & mille autres choses semblables.

VIII. La troisiesme distinction de droit est qu'il se prend pour authorité & puissance, & se diuise en trois, c'est à sçauoir le droit paternel enuers ses enfans, lequel est vn droit naturel: le droit des maistres sur leurs esclaues, qui est du droit des gens, mais incogneu à la liberté Françoise: & le droit du mary sur la femme, qui est aussi du droit des gens & mesmes du droit diuin, lequel ordonne tant en l'ancienne loy qu'en celle de l'Euangile que la femme soit subiette *Gen. c. 3. Petr. ep. 1. cap. 3. Paul. 1. Cor. c. 7. Rom. c. 7. Coloss. c. 3. & Ephes. c. 5.*

à ſon mary, ceſte ſubiection luy ayant eſté impoſee pour la peine de la faute de la premiere femme. Toutefois les ſages maris ſans abuſer de ce droit les doiuent tenir pour compagnes & les cherir comme leur propre corps, puis que ce doiuent eſtre deux en vne meſme chair, comme parle le diuin Oracle.

IX. Le nom de droit ſe prend encore pour tout ce que le iuge ordonne ſoit iuſtement ou iniuſtement. Car quoy qu'il ordonne il dit touſiours droit ayant eſgard non pas à ce qu'il fait (s'il procede iniquement) ains à ce qu'il deuoit faire en iuſtice.

X. Or d'autant que l'equité ſemble repugner au droit, & neantmoins eſtre plus conforme à la iuſtice en tant qu'elle doibt preualoir ſur le droit, i'expoſeray en peu de mots ceſte difficulté. Il eſt donc ainſi que les legiſlateurs en eſtabliſſant les loix n'ont ſceu preuoir ny remarquer toutes les circonſtances qui peuuent arriuer és actions & controuerſes humaines: tellement qu'ils ſe ſont cõtentez le plus ſouuent d'ordonner des loix generales: la rigueur deſquelles il cõuient corriger ou moderer ſelon les circonſtances des cas particuliers: non pas que la loy ſoit pourtant inique de ſoy: mais les iuges y apportent ceſte correction ou moderation, qui eſt comme vne exception ou interpretation telle que le legiſlateur meſme (s'il viuoit) y apporteroit en pareil cas. Par exemple, c'eſtoit vne ancienne loy, *que l'eſtranger ne monte point ſur la muraille de la Ville ſur peine de la vie:* il arriue neantmoins qu'vn eſtranger entendant l'alarme & que l'ennemy donne l'eſcalade, monte ſur la muraille & le repouſſe courageuſement. Ne ſeroit-ce pas vne iniuſtice extréme de faire mourir ceſt eſtranger ſoubs pretexte de la contrauention à la loy, & ſi l'autheur de la loy viuoit ne s'interpreteroit

roit-il pas en sorte qu'il accepteroit ce cas de la generalité de la loy, & ne luy decerneroit-il pas plustost recompense que supplice?

D'ailleurs l'vtilité publique est de tels poids qu'elle emporte souuent la loy : comme quand Scipion l'Africain & depuis C. Marius furent esleus Consuls de Rome contre les loix: celuy-cy pour continuer la guerre contre les Cimbres & Teutons, celuy-là contre les Carthaginois, ne se trouuant pour lors d'autres capitaines assez dignes de conduire des guerres de telle importance. XI.

Ainsi donc & le droit est iuste & l'equité est iuste, & l'equité n'est point repugnante au droit ny à la loy, ains s'arreste aux circonstances particulieres qui donnent exception à la loy, ou à l'vtilité publique qui va par dessus la loy. Car la loy prise en sa generalité sans considerer les circonstances des diuers euenemens seroit le plus souuent manifestement iniuste : comme les meilleures drogues sont dommageables à la santé si elles ne sont bien preparees par l'art de la medecine ou pharmacie. Et de là est venu le prouerbe que la rigueur du droit est vne extréme iniustice : ce que les Latins disent en termes plus propres, *summum ius, summa iniuria.* XII.

Soit assez arresté sur le subjet de la iustice. Disons maintenant quelque chose touchant les extremitez qui luy sont opposees.

Des extremitez opposees à la Iustice.

CHAP. XI.

Sommaire.

I. *Qu'il y a vne iustice particuliere.* II. *Qu'on peche en l'excez & en la defectuosité ensemble pour la iustice distributiue.* III. *Les concussions des Iuges sont infames.* IV. *La tromperie est le vice le plus frequent en la*

iuſtice commutatiue. V. Erreur de ceux qui ont tenu que la iuſtice ne conſiſte point au milieu. VI. *Contre ceſt erreur.* VII. *Obiection.* VIII. *Reſponſe.* IX. *En quel cas le droit ciuil permet la circonuention & pourquoy.* X. *Le droit canon n'admet pas nulle fraude.*

I. TOut ainſi qu'à la iuſtice vniuerſelle qui comprend en ſoy toute ſorte de vertu morale eſt oppoſee l'iniuſtice qui s'eſtend à toute ſorte de vice ſoit en l'excez, ſoit en la defectuoſité: de meſmes à la iuſtice particuliere tant diſtributiue que commutatiue eſt oppoſee l'iniuſtice particuliere qui comprend ſoubs ce ſeul nom l'vne & l'autre extremité entre leſquelles ceſte vertu eſt logee. Or il arriue ainſi que deux eſpeces de vice oppoſees l'vne à l'autre par l'extremité, ſoient neantmoins compriſes ſoubs vn meſme nom commun, à defaut de nom propre à chacune d'icelles. Toutesfois (comme i'ay touché cy-deuant) en la iuſtice diſtributiue il y a deux noms propres pour ſignifier l'excez & la defectuoſité contraires à l'equité & iuſtice: & notamment és iugemens criminels & conſtitution de peines. Car quand le iuge ordonne vne plus legere peine que le crime ou delict ne requiert; il vſe de faueur, qui eſt vne iniuſtice en la defectuoſité: & quand il eſtablit vn trop grief ſupplice contre le criminel il vſe de ſeuerité qui eſt iniuſtice en l'excez. Au contraire és iugemens des cauſes ciuiles ou diſtribution des recompenſes ou partage des biens communs à pluſieurs enſemble, ſi on adiuge à quelqu'vn plus qu'il ne luy eſt deu, ou ſi on le recompenſe par deſſus ſon merite, c'eſt faueur: tellement qu'és matieres ciuiles la faueur eſt iniquité ou iniuſtice en l'excez, & en matieres criminelles elle l'eſt en la defectuoſité. Mais l'iniuſtice en la defectuoſité pour les

matieres

matieres ciuiles n'a point de nom propre.

II. Or quand on faict la distribution ou partage de quelque chose commune entre plusieurs, il arriue particulierement en ce cas qu'on ne sçauroit commettre iniustice en l'vne extremité qu'on n'en commette en l'autre: parce qu'on ne peut donner ou adiuger à l'vn moins qu'il ne luy est deu, qu'on n'en donne à quelque autre plus qu'il ne luy en appartient: & au contraire l'on ne peut attribuer à l'vn plus qu'il ne luy est deu qu'on n'en retranche autant de la portion de quelque autre.

III. Mais encore l'iniquité & iniustice est beaucoup plus honteuse lors que le iuge ou arbitre approprie à soy-mesme ou aux siens quelque portion de la chose contentieuse entre d'autres: comme firent ces commissaires Romains lesquels estans deputez pour decider vne controuerse qui estoit entre deux peuples voisins touchant leur territoire, retrancherent à l'vn & à l'autre quelque chose de leurs pretentions les faisant reculer de leurs limites, & adiugerent l'entre-deux au peuple Romain, qui n'y auoit ny droit ny pretention quelconque.

IV. Quand à la iustice commutatiue le vice qui luy est opposé consiste principalement en la fraude, circonuention & tromperie: laquelle semble touſiours regarder le moins & la defaillance seulement, & non le plus & l'excez à l'endroit de celuy qui reçoit. Car si ie baille en eschange vne chose de moindre valeur pour vne de plus grand prix, ie trompe celuy qui la reçoit: mais si ie luy en baille vne de plus grand prix que la sienne, ie ne le trompe nullement. Ainsi le marchād qui vend trop cher sa marchandise commet fraude en baillant le moins pour le plus: d'autant que le prix qu'il reçoit vaut mieux que sa

marchan-

marchandiſe: mais s'il la vendoit à vil prix & moins qu'elle ne vaut, il ne tromperoit pas l'achapteur.

V. De cecy pluſieurs ont colligé que la iuſtice commutatiue ne conſiſte point au milieu comme les autres vertus, & n'a qu'vn ſeul vice opposé, & entre autres Picolomini eſt en ceſt erreur & à tenu la meſme choſe touchant la iuſtice diſtributiue: mais c'eſt choſe certaine qu'il s'eſt lourdement abusé & en l'vne & en l'autre: toutefois l'erreur eſt plus notoire touchant la iuſtice diſtributiue: car cela eſt trop manifeſte, que en baillant ou adiugeant à qu'elqu'vn plus ou moins qu'il ne luy eſt deu, ou qu'il ne merite, l'on commet iniuſtice.

Picolom. grad. 4. philoſ. mor.

VI. Pour le regard de la iuſtice commutatiue, quoy que les deux extremitez qui luy ſont opposées ne ſoient pas ſi euidentes, ſi eſt-ce qu'elles ne ſont pas moins certaines. Car l'vne & l'autre eſt egalement diſtante du milieu où giſt la iuſtice: combien que l'vne ſoit plus blaſmable & reprochable que l'autre. Car ſi l'vn des contractans baille plus qu'il ne doit, l'autre reçoit plus qu'il ne luy eſt deu: & par conſequent il y a de l'iniuſtice d'vne part en l'excés, & de l'autre en la defectuoſité: parce que le milieu de ceſte vertu doit eſtre meſuré par la proportion Arithmetique, comme il a eſté dit cy-deuant. Vray eſt que s'il y eſchoit fraude ou tromperie elle procede ordinairement de celuy qui reçoit le plus & baille le moins.

VII. Quelqu'vn m'oppoſera à cela que l'õ ne fait point tort à celuy qui le veut receuoir, ainſi qu'il a eſté reſolu cy-deuant & partant ſi quelqu'vn reçoit en eſchange, en achap, & vente ou tels autres contracts moins qu'il ne baille, pourueu qu'il contracte volontairement & que meſme il recognoiſſe l'eſgalité

Au chap. 7. de ce liure.

du

du prix & valeur des choſes dont il contracte, il ne ſe peut iuſtement plaindre d'aucune iniuſtice ny circonuention. Ioint que de droit (ainſi qu'enſeignent les Iuriſconſultes) il eſt permis de ſe circonuenir en matiere d'achapts, ventes, loüages, eſchanges & autres ſemblables: & par ainſi il n'y a point d'iniuſtice ny de la part des contractans ny ſelon les preceptes de la loy meſme.

L. in causa cognitione 2. §. Idem Pompo. D. de minor. 25. ann. L. item 2. § f. D. Loc.

VIII.

A quoy ie reſpondray auec diſtinction. Car ou celuy qui baille volontairement plus qu'il ne reçoit recognniſſant meſme l'inegalité, le fait ainſi pour le beſoin qu'il a de la choſe qu'il achapte & acquiert: ou bien par liberalité ou courtoiſie ou charité: ou bien encore par vanité & prodigalité. Au premier cas il y a de la tromperie & iniuſtice du coſté de celuy qui baille, en ce qu'il force la volonté de celuy qui reçoit, pour la neceſſité qu'il apperçoit en luy de la choſe qu'il veut acquerir. Au ſecond cas il n'y a ny tromperie ny iniuſtice: comme quand Glaucus donna en eſchange ſes armes qui eſtoient d'argent à Diomede pour les ſiennes qui n'eſtoient que de cuiure. Au troiſieſme cas, il n'y a non plus de tromperie du coſté de celuy qui baille, ains de la ſottiſe & du vice enſemble de la part de celuy qui prodigue ſon bien ſans qu'il en ſoit beſoin.

IX.

Quand à l'authorité des Iuriſconſultes, il faut vſer auſſi d'vne autre diſtinction. Car ou la trõperie conſiſte en la choſe meſme, ou ſeulement au prix. En la choſe meſme, comme ſi quelqu'vn vendoit à vn autre vn cheual d'Eſpagne ou vn cheual ieune & bien dreſſé, & qu'il ne le fuſt pas: du vin de France pour du vin de Gaſcoigne: du ſatin de Luques pour du ſatin de Gennes: & telle fraude doit eſtre reparée en reduiſant la choſe à ſon prix legitime, ou meſmes caſſant

L. Iulianus. §. ſi venditor D. de action. empt. & vend.

LE CINQVIESME LIVRE DE L'ETHIQVE OV PHILOSOPHIE MORALE.

De la Force ou Vaillance.

CHAP. I.

Sommaire.

I. Combien sont puissantes les passiõs procedãtes de l'appetit de l'ire. II. *Qu'est-ce que Vaillance.* III. *Pourquoy elle est appellee* Force. IV. *Pourquoy* Vaillãce. V. *Les Romains l'ot appellee simplement* Vertu. VI. *La Vraye Noblesse en France fait profession de cette Vertu.* VII. *Que la fin de la Vaillance est honneste & genereuse.* VIII. *Que les hommes courageux qui ne se proposent point vne fin honneste ne sont pas Vaillans.* IX. *Que la Vaillance consiste plus en la passion qu'en l'action.* X. *Que l'homme vaillant doit estre exempt du desir de vengeance.* XI. *La perfection de l'homme vaillant.*

ENtre toutes les passions ou affections de l'ame celles qui procedent de l'appetit de courroux sont si violentes & pressantes qu'elles troublent plus l'ame que la volupté mesme. Qu'il soit ainsi, nous nous abstenons souuent des voluptez, & ne les osons rechercher pour la crainte de la douleur ou du peril qu'il faut encourir pour en auoir la iouyssance. Mais le

courroux nous fait eſlancer & tranſporter à toute ſorte d'extremitez ſans donner loiſir à la raiſon d'en recognoiſtre ou preuoir les perilleux euenemens qui ordinairement en arriuent. Ainſi Alexandre le grand ſe ſçeut bien retenir de voir les filles de Darius, mais non pas de tuer Ciytus en ſa cholere. Tellement que comme pour dompter vn cheual fort en bouche, d'ailleurs furieux & puiſſant, il eſt beſoin d'vn eſcuyer biẽ adroit & robuſte. Ainſi pour moderer les paſſions & les eſlancemens furieux qui procedent de l'appetit du courroux, vne vertu excellente & puiſſante y eſt requiſe. Car tantoſt le regret de trouuer des obſtacles és hautes entrepriſes, tantoſt la mort meſme & les diuerſes images d'icelle qui ſe repreſentent à diuerſes occaſions, donnent de ſi furieux aſſauts à l'ame & des tranſes ſi extrémes, que ſi par la vertu de la force & vaillance, qui conſiſte en vn courage inuincible, nous ne pouuons ſurmonter toutes difficultez, pour le moins nous faut-il reſoudre à ſupporter patiemment & conſtamment les empeſchemens & obſtacles qui nous affligent, & arreſtent nos loüables deſſeins: de maniere que cette vertu pour ſon excellẽce merite à bon droit de tenir le premier rang, après la iuſtice, entre les vertus morales.

II. Commençant donc par ſa definition nous dirons que la force ou Vaillance eſt vne vertu morale, laquelle reglant la crainte & la trop grande confiance & precipitée hardieſſe, nous fait reſoudre à ſurmonter courageuſement ou ſupporter conſtamment toutes les difficultez qui s'oppoſent à nos loüables & genereuſes entrepriſes.

III. De laquelle definition nous apprenons premierement que ceſte vertu ne cõſiſte point en la force du corps, laquelle nous eſt cõmune auec les beſtes, ains

en

en la force du courage & vigueur de l'ame, laquelle n'a rien de cõmun auec la force corporelle, & neãtmoins est appellée *Force*, par excellence, d'autant qu'elle appartient à la plus digne & plus excellente partie de l'homme: tellement que bien souuent les personnes foibles de corps ne laissent pas d'estre courageuses & valeureuses, la nature recompensant les defauts du corps par les biens de l'ame. IV.

Elle est aussi appellée *Vaillance*, par ce qu'elle fait valoir & priser les hommes plus que nulle autre vertu. Car c'est la verité que les effects de la seule force ou vaillance brillẽt auec vn lustre si esclatant qu'ils rauissent en admiration toute sorte de personnes, & offusquent mesmes ceux qui procedent des autres vertus, comme fait la lumiere du Soleil celles des autres astres. L'on sçait bien qu'Alexandre & Cæsar & Scipion & autres valeureux personnages estoient doüés de plusieurs vertus & intellectuelles & morales comme de science, prudence, liberalité, clemẽce, courtoisie: mais qui daigneroit parangonner toutes ces vertus ensemble à leur seule proüesse & vaillãce? Car comme les perils de la guerre sont les plus grãds (dit le Philosophe) aussi sont-ils les plus beaux: & Ciceron escrit trés-bien à propos que nous loüons à pleine bouche les exploits des genereux courages. Car aussi font-ils profession de mespriser la mort qui est selon le Philosophe la plus horrible de tous les maux: & preferent l'honneur à la vie comme celuy qui parle ainsi dans Virgile.

Ari. l. 3. Eth. Nic.
Cic. 1. offi.
Ariſt. de respir.
Virg. li. 9. Æned.

Voicy, voicy le cœur qui mesprise la vie
Pour achapter l'honneur duquel tu as enuie.

De là vient q̃ les Romains lesquels ont esté aussi celebres pour leurs loix & exercice de iustice que nulle autre natiõ du mõde, cõme en font foy les histoires V.

& tant de grands volumes de droit qui nous restent encore de plusieurs miliers que Iustinian en fit brusler: ces Romains, dy-ie ont neantmoins preferé touſiours la vaillance & à la iuſtice & à toutes les autres vertus: & à cette cauſe l'ont ſeule appellée ſimplement *Vertu*, par excellence: luy attribuant ſimplemẽt le nom commun à toutes les autres eſpeces de vertu, comme quand on appelle Homere ſimplement le *Poëte*. Ainſi liſons nous ordinairement dans Cæſar exhortant ſes ſoldats au combat, *qu'ils ſe ſouuiennent de leur premiere Vertu, & qu'en la Vertu giſt toute l'eſperance & du ſalut & de la victoire*: entendant touſiours par la *Vertu* la vaillance.

VI. Pour ceſte meſme cauſe en France nous appellons ſimplement *Nobles*, ceux qui font profeſſion des armes. Car quoy que tous les hommes vertueux ſoyent d'eux-meſmes nobles: ſi eſt-ce quand on parle de nobleſſe en France, on n'y comprend que ceux leſquels eſtant extraits de parens guerriers continuent la profeſſion militaire, & delà ont merité le nom de *gentils-hommes*: c'eſt à dire, nobles d'extraction: car *gentiles* en Latin, ſont ceux qui ſont extraits de pere & ayeul ingenu.

VII. En ſecond lieu nous pouuons colliger de la ſuſdite definition de la force ou vaillance que cette vertu ne ſe propoſe point de fin qui ne ſoit honneſte & loüable, & à cela par deſſus toutes les autres vertus que ſes entrepriſes ſont touſiours genereuſes, viriles & maſles. C'eſt pourquoy les Romains appellent l'homme *Vir*, du mot *Virtus*, qui ſignifie vertu: le nom general de laquelle ils attribuent (comme ie vien de dire) à la ſeule vaillance.

VIII. Or nous diſons que la fin de la vaillance doibt eſtre honneſte & loüable pour monſtrer la differen-

ce

ce qu'il y a entre les ames portees d'vne ambition desreglee, ou d'vn desir de vengeance & de vaine gloire, & celles qui ne se proposent iamais que l'vtilité publique, la deffence de leur honneur, la protection des personnes qui leur sont cheres, ou de celles qui sont oppressees par d'autres plus puissantes: tellement qu'à parler & proprement & serieusement, Alexandre le grand, Pyrrhus, Hannibal, Sylla, Iules Cæsar, & tant d'autres conquerans, lesquels estoient doüez d'vn courage inuincible n'ont pas esté vrayement vaillans en tant qu'ils ont employé ce courage pour assouuir leur desreglee ambition de regner & commander, ou pour le desir de vengeance, ou pour acquerir vne vaine gloire par le sang de plusieurs milliers d'hommes, & par la ruine d'vn million de villes. C'est pourquoy vn certain corsaire mené deuant le Roy Alexandre qui le menaçoit de le faire punir de ses brigandages, luy respondit aussi vrayement que hardiment: Mais toy-mesme, Sire, meriterois d'estre plus seuerement puny que moy, d'autant que tu es plus grand corsaire que moy. Car ie n'ay que deux meschans petits brigantins auec lesquels ie surprens quelque vaisseau sur la mer: & toy auec des grandes & puissantes armees tant par mer que par terre destruis tout le monde.

Pour vn troisiéme poinct nous apprenons de cette mesme definition que ceste vertu consiste autant en passion qu'en action: voire mesme qu'il y a sans doubte plus de loüange à supporter constamment les aduersitez & les afflictions & les iniures qu'on nous fait, qu'à offenser & attaquer les autres, ou se venger des iniures receuës. Car comme les pierres lancees contre vne enclume ou vne muraille bien dure rejalissent arriere contre celuy-là mesme IX.

qui les lance, & au contraire s'enfoncent dans la bouë & dans les corps mols: Ainsi les hommes courageux ne sont nullement outrés des iniures qui transportent hors de soy & accablent les ames foibles: ains les mesprisant ou les pardonnant les font retourner à la honte des outrageux. C'est pourquoy Iules Cæsar sera eternellement loüé de ce beau mot qu'il auoit ordinairement en bouche, & qu'il practiquoit si sagement, *qu'il n'oublioit rien que les iniures receuës.*

Sue. in C. Cæsare.

X. Ie ne veux pas pourtant dire que l'homme vaillant doyue estre insensible aux iniures sans iamais en retirer reparation: ains seulement qu'il ne s'en doibt pas tellemẽt esmouuoir que cela trouble ou inquiete son esprit, ny qu'à tous coups il doyue hazarder sa vie pour se venger de ceux qui l'ont offensé, comme font les Dueliſtes de nostre temps, contre la brutale commune desquels i'ay escrit en mes loix militaires touchant le duel.

XI. Pour depeindre donc vn homme parfaitement vaillant, il faut qu'il soit tel qu'il se propose seulement ce qui est honneste & loüable, & qu'il execute hardiment & courageusement ses entrepriſes sans nulle crainte du peril de la mort, & sans se laisser terrasser à l'aduersité ny s'esleuer par trop en l'heureux succez de ses exploits. Si ses proiets & desseins reüssissent heureusement, qu'il se monstre touſiours clement enuers les vaincus: s'il rencõtre des destourbiers & obstacles qui les supporte patiemment & constamment, se representant qu'il est homme, & partant subjet aux reuers & trauerses de fortune, ou pour parler Chrestiennement, aux diuers effets de la prouidence de Dieu, qui par des secrets & incogneus ressorts conduit diuersement le cours de ceste vie

vie miserable, nous enuoyant tantost du bien, tantost du mal: ce qu'Homere a tres-bien dit en ces vers: *Homer. Odyss. 6.*

Iupiter donne aux bons & aux meschans ensemble
Fauorables succez, ainsi que bon luy semble.

Ce grand Dieu permettant bien souuent que nous soyons affligez ou tourmentez par les meschans pour nous faire voir que nous ne denons pas icy establir nostre souuerain bien ou derniere felicité. Et partant le courage est plus remarquable en la passion qu'en l'action, en l'aduersité qu'en la prosperité, en la deffense qu'en l'offense, & en la facilité de pardonner qu'en l'execution de la vengeance, & à se surmonter soy-mesme qu'à surmonter les autres.

Voilà quant à la Vaillance, qui a pour ses compagnes vertus, la Hardiesse, la Constance, & la Patience. Disons en suite quelque chose des vices qui luy sont opposez.

Des vices opposez à la Vaillance.

CHAP. II.

Sommaire.

I. *Combien la temerité & lascheté sont dangereuses, & que la lascheté est plus honteuse.* II. *Que la temerité represente souuent la Vaillance en apparence.* III. *Que l'homme vaillant ne prostituë point inconsiderément sa vie.* IV. *Comment la temerité est opposée à la prudence, & comment à la Vaillance.*

I. DE la definition de la Vaillance rapportee au chapitre precedent nous pouuons colliger encore que ceste vertu modere & attrempe, entr'autres, deux passions tres-fortes & tres-puissantes, c'est à sçauoir la crainte & la trop grande fiance: de l'vne desquelles procede le vice de lascheté, &

de l'autre celuy de temerité: la lascheté est tres-honteuse, & la temerité tres-dangereuse: la lascheté ne permet point de conquester, & la temerité fait souuent perdre tout à coup les choses acquises auec beaucoup de trauaux pendant plusieurs siecles: la lascheté est indigne de l'homme, & la temerité est propre aux bestes. L'vne & l'autre est vicieuse, & seroit mal-aisé à dire, laquelle des deux est la pire: car selon les diuers euenemens s'en font aussi des diuers iugemens. Souuent la lascheté fait perdre de tres-belles occasions de bien faire, & la temerité precipite les affaires en des malheurs extremes: quelquesfois au contraire les affaires reüssissans heureusement par la lascheté, elle a quelque apparence de prudence: & la temerité gagnant des victoires inopinees tient lieu de generosité & vaillance. Mais pour le resoudre en vn mot, ie voudrois dire comme au commencement que la temerité est plus dangereuse, & la lascheté plus honteuse: tellement que selon la vanité du monde la lascheté est pire que la temerité, n'y ayant rien de si sale que la honte. C'est pourquoy Platon disoit, que la lascheté est vn mal extréme & esgal à la mort.

Plato in Alcib. 1.

II. Et d'autant que la lascheté est ainsi honteuse, de là vient, que pensant en euiter le blasme, l'on se precipite à l'autre extremité, comme si en fuyant Charybdis, on tomboit en Scylla. Et pleust à Dieu que la temerité ne fust pas tant en vogue en nostre siecle, qui ne permet point à personne d'auoir soin de sa vie sans soupçon de lascheté: de maniere que la temerité s'est si proprement reuestuë du manteau de vaillance, qu'elle tient le lieu de la mesme vertu, combien qu'il y ait notable difference. Car l'homme lasche & couard craint tousiours

& ne hazarde iamais sa vie: le temeraire au contraire ne craint rien, & hazarde inconsiderément sa vie à toutes occurrences. Mais le vaillant craint lors qu'il y a occasion de craindre, & neantmoins hazarde courageusement sa vie lors qu'il en est besoin, & se retire du danger qui luy semble inevitable s'il n'est pas necessaire de l'encourir.

III. Ie veux dire plus franchement que l'homme vaillant doit fuir lors qu'il a esperance de se sauuer si sa mort n'est plus vtile au public que son salut, & que la fuite ne luy soit point honteuse, cõme en vne route d'armee, ou bien en vne rencontre d'ennemis, là où la partie seroit desaduantageuse: d'autant que chacun de nous est vn membre de l'estat & de la republique, laquelle par la perte d'vn galand hõme, est d'autant affoiblie: de maniere que nul ne se porte indifferetement à la mort volontaire sans faire tort au public. C'est pourquoy par les loix des Grecs, celuy qui abandõnoit son escu au cõbat estoit puny; & non celuy qui perdoit son espee ou sa lance: parce que l'escu ou bouclier sert à la deffense de la vie, & l'espee & la lance à offenser l'ennemy. Et les Romains loüerent grandement Terentius Varro de ce que s'estant sauué de la descõfiture de Cannes arriuee par sa faute, il s'estoit reserué à la republique, & blasmerent Paulus Æmilius de ce qu'il y mourut volontairement se pouuant sauuer, quoy qu'il eust mieux fait son deuoir à la bataille. *Plutar. in Pelopida.* *Plutarc. in Fabio Max.*

IV. Au demeurãt ie sçay bien qu'il y a quelques sçauanteaux lesquels apres Laurens-Valle & Louys Viues, trouuent mauuais que la temerité soit opposee à la vaillance en l'extremité en excez d'autant (disent-ils) que la temerité estãt opposee à la prudẽce, elle ne le peut estre à la vaillance, autrement elle auroit deux *Laurent. Valla lib. 3. de vol. Lud. Viues l. 6 de cau. corru.*

contraires; ce que la nature ne souffre iamais & se mocquent de cela comme d'vn erreur populaire. Mais ie m'estonne que ces gens-là sont si peu iudicieux en vne chose si euidente, & sont neantmoins les subtils & les suffisans és choses les plus difficiles. Car qui ne void que si la prudence qui est la regle & le compas de toutes les vertus morales, est opposee à quelque vice moral, elle ne luy semble contraire, veu qu'en telle opposition elle represente le milieu où gist la perfection, & le vice l'extremité où consiste l'imperfection: tellement qu'en ceste consideration ce ne sera pas seulement le temeraire qui sera opposé au prudent, mais aussi le prodigue, le dissolu, l'intemperant, l'insolent, le cholere, l'yurongne, l'arrogant, le superbe, le presomptueux, le trop ambitieux, & ainsi des autres. Et pour leur satisfaire plus clairement, il faut entendre que le nom de temerité, comme homonyme, se peut estendre generalement à tout ce qui est fait indiscretement, incõsiderément, & outre la moderation reglee par la prudence: & en ceste façon elle est opposee à la prudence mesme: ou bien il se prend proprement pour vne trop grande confiance en son courage & presomption de ses forces, que les Grecs appellent *tharsos*: & en ce sens la temerité n'est opposee qu'à la seule vaillance: d'autant que l'homme vaillant ne presume pas de ses forces & de son courage plus qu'il ne doibt, & n'entreprend rien indiscrettement, comme fait le temeraire.

Voilà quant à la vaillance.

De la temperance.

CHAP. III.

Sommaire.

1. *Cõbien la Temperance eſt requiſe à toutes Vertus.* II. *Ariſtote dit qu'elle conſiſte en la moderatiõ de la Volupté & douleur.* III. *Cõment cela ſe doit entendre.* IV. *Pourquoy les amoureux ſont bleſmes & ſouſpirent ſouuent.* V. *La Vraye definition de la temperance.* VI. *Que la temperance & Vaillance ſont differentes en obiet.* VII. *Comment la Temperance doit eſtre practiquee.* VIII. *Pourquoy l'intemperant eſt pire que l'auare.* IX. *En quoy conſiſte l'effect de la temperance.*

PLaton conſiderant qu'eſt-ce que Temperance & les effects d'icelle a tres-bien dit, qu'il eſt mal-aiſé d'en donner vne vraye & propre definition, & plus encore de la practiquer & mettre en exercice. Il eſt mal-aiſé (dit-il) de la definir, à cauſe de l'eſtroicte alliance qu'elle a auec les autres vertus morales, ou pluſtoſt parce que c'eſt le lien, l'harmonie, la conſonance & comme l'aſſaiſonnement de toutes les autres vertus morales. Car quelle vertu peut eſtre à ſon poinct & à ſon centre ſi elle n'eſt moderee & reglee au niueau de la temperance? Mais d'ailleurs combien eſt-il difficile de practiquer ceſte vertu, laquelle ſe propoſe de combattre & abbattre les plus puiſſans & dangereux ennemis de l'homme, parce qu'ils luy ſont familiers & meſmes eſſentiels & plus inſeparables de ſa nature que l'õbre du corps: c'eſt à ſçauoir les appetits ſenſuels, leſquels ont tant d'inclination à la volupté que pour la ſuiure comme vn appaſt, ils ſe rebellent ordinairement cõtre la raiſon, au lieu de ſe maintenir comme fideles ſubjets ſoubs ſa loy, & luy rendre toute ſorte d'obeyſ- I. *Plato in Charm.*

d'obeyssance : tellement que ceste guerre estant interne & domestique est d'autant plus pernicieuse & perilleuse : & par consequent celuy qui emporte la victoire en ce combat est victorieux de soy-mesmes, qui est la plus insigne & vtile victoire que l'homme puisse gaigner.

II. Aristote qui a esté plus subtil & plus hardy que Platon en tels subjets escrit que la temperance est vne vertu qui consiste en la moderation des voluptez & douleurs : & par ceste description a donné beaucoup à penser à ses interpretes. Car attendu que la moderation des douleurs & fascheries appartient à la force & à la vaillance ou à la constance qui luy est subalterne: il semble que la douleur n'est point subjet de la temperance, ou bien que la vaillance & la temperance sont vne mesme vertu ou l'vne subalterne à l'autre.

Arist. c. 7. lib. 2. & ca. 11. lib. 3. Ethic. Nicom.

III. Toutesfois ceux qui sont bien versez en la lecture d'Aristote & qui ont consideré de pres les termes dont il vse à ce propos, trouueront facilement la resolution dans l'autheur mesme. Car au liure 2. des Morales à Nicomachus il dit que la temperance consiste és voluptez & douleurs, mais moins és douleurs : & puis s'interpretant au liure suiuant il dit que la temperance ne consiste pas és douleurs comme la force & la vaillance en les supportant constamment & patiemment, ains en tant que l'intemperance est tousiours accompagnee d'vn desir insatiable & conuoitise des voluptez : desquelles l'homme intemperant ne pouuant iouyr & neantmoins les conuoitant ardemment, il en ressent vne douleur & fascherie qui luy ronge le cœur & afflige son ame.

Cap. 7.

Cap. 11.

IV. Et de là vient que les amans trop passionnez sont ordi-

ordinairement blesmes & transis de la douleur qu'ils reçoiuent pour ne pouuoir iouïr de leurs amours: d'où procedent aussi leurs souspirs si drus, si profonds & si ardens, qui tesmoignent assez la douleur & la passion interieure de l'ame.

Cela ainsi entendu nous definirons plus clairement la temperance en ces termes. La temperance est vne vertu morale laquelle modere la volupté sensuelle, la conuoitise d'icelle & la douleur qui accompagne ceste conuoitise. V.

De ceste definition nous colligeons facilement tout ce qui est de la nature de ceste vertu. Et premierement que comme la vertu precedente qui est la force ou vaillance consiste en la moderation & reglement de l'appetit de courroux : celle-cy regarde la moderation de l'appetit de conuoitise, laquelle consiste generalemẽt en toutes sortes de voluptez sẽsuelles. I'entẽs par la volupté sẽsuelle celle qui se perçoit principalement par les cinq sens externes, mais plus specialement encore par l'attouchement & le goust: ainsi que ie monstreray au chapitre suiuant. VI.

C'est donc en la moderation de la conuoitise ou desir desreglé des voluptez sensuelles que doiuent paroistre les effects de la tẽperance, d'autãt plus que l'intemperance se plait & se delecte en icelles, quoy que ce soiẽt la cause de la perte du corps & de l'ame. Car (cõme dit tresbien Seneque) le dernier des maux c'est que les intemperans se plaisent en leurs maux propres. C'est pourquoy il nous faut habituer & accoustumer à regler & attremper nos desirs & appetits sensuels, & accoiser & abbatre les mouuemens qui tendent à iouyr des voluptez desirées, en preferant touſiours l'honneste au delectable. Car parce moyen la raison, qui gist en la partie superieure, en VII. *Senec. in epist.*

estant

estant moins ou nullement troublée ; gardera son empire sur les parties basses & facultez inferieures de l'ame. Mais si tels desirs au contraire demeurent desordonnez, feruens & ardens ils bouillonneront si fort que toutes les bonnes, saincte & honnestes intentions se verseront & s'escouleront de l'ame : tellement que comme des esclaues s'affranchissans à force, ils violenteront la raison, luy osteront son gouuernement, & vsurperont sur elle vne domination tyrannique à la ruine du corps & de l'ame.

VIII. Xenophon escrit tresbien à ce propos que l'intemperant est pire que l'auare : d'autant que celuy-cy nuisant aux autres profite aucunement à soy-mesme & aux siens en accumulant des richesses : & celuy-là outre qu'il nuit bien souuẽt aux autres se destruit infailliblement soy-mesme en dissipant dissoluëment ses biens, eneruant son corps & souillant le pourtraict sacré de la diuinité qui est son ame.

Xenoph. l. 4. Memor.

IX. En second lieu nous apprendrons de la susdite definition que la temperance moderant les desirs & appetits sensuels, elle attrempe par mesme moyen la douleur, le desplaisir & fascherie qui les suit à defaut qu'ils ne peuuent estre accomplis par la iouyssance des voluptez trop ardemment conuoitées, ainsi que nous auons desia touché cy-deuant.

Ceste vertu estant de telle estenduë & importance que nous auons monstré, à plusieurs vertus & demy-vertus, tant theologales que morales pour compagnes, comme la Pudicité, Chasteté, Continence, Sobrieté, Ieusne, & honneste Honte, que les Latins appellent *Verecundia*, d'où vient le mot François *Vergongne*, qui n'a pas encore esté gueres bien receu en ce sens.

Des vices opposez à la Temperance.

CHAP. IV.

Sommaire.

1. *L'intemperance cõprend les deux extremités opposées à la tẽperance.* II. *De la stupidité insensible.* III. *La volupté sẽsuelle s'estend à tous les sens.* IV. *Comment le sens commun est susceptible de volupté.* V. *Comment la phantasie.* VI. *Cõment la memoire sensitiue.* VII. *Cõment le goust & l'attouchement.* VIII. *Comment la veuë.* IX. *Comment l'ouye.* X. *Comment l'odorat.* XI. *Conclusion.*

I. IL y a deux vices opposez à la temperance, comme aux autres vertus morales: l'vn en l'excez, l'autre en la defectuosité, lesquels neantmoins sont tous deux compris soubs le nom commun *d'intemperance*, à defaut de nom propre à l'vn & à l'autre, de mesmes que nous auons remarqué cy-deuant que le seul nom *d'Iniustice* comprend l'vne & l'autre extremité opposée à la iustice.

II. Toutesfois il est plus propre à l'excés qu'à la defectuosité: d'autant que c'est chose tres-rare de trouuer vn homme tellement esloigné & sevré des voluptez sensuelles qu'il n'en vueille nullement gouster contre l'inclination naturelle de laquelle nous sommes tous portez à icelles: tellemẽt que ceste priuation est appellée des Grecs *anaistetia*, comme qui diroit stupidité insensible. Car il n'y a que ceux qui ressemblẽt à des souches qui soient insensibles à la perception des plaisirs licites, moderez & reglez à la vertu. C'est pourquoy la courtisane Phryné, qui estoit des plus belles, gentiles, & affectées de son temps, ayant faict gageure qu'il n'y auoit homme qu'elle n'eschauffast par ses attraits & allechemens amoureux si on luy laissoit

Laërt. ca. 2. li. 4. de vita Philos.

laissoit vn peu gouuerner, le Philosophe Xenocrates luy fut amené à ces fins : mais ne l'ayant sceu nullement esmouuoir, elle soustint neantmoins fort & ferme qu'elle n'auoit point perdu: pource(disoit-elle) qu'on luy auoit amené vne souche insensible, non pas vn homme. Toutesfois si l'on se sevre & priue des voluptez religieusement & pour mieux vaquer à la contemplation & seruice diuin, comme l'ont faict plusieurs saincts personnages, tant s'en faut que ce soit vn vice, que c'est vrayement vne vertu heroïque & sur-humaine, qui ne peut escheoir en l'homme, sans vne speciale grace de Dieu.

III. Or la volupté sensuelle(car la volupté de l'entendement, laquelle consiste touſiours en la contemplation, n'est iamais blasmable) s'estend generalement à tous les sens, tant interieurs qu'exterieurs. Les interieurs sont (selon la plus commune opinion, comme i'ay monstré ailleurs) le sens commun, l'imagination ou fantasie & la memoire sensitiue.

Au liure 8. de la Phisiq.

IV. Le sens commun reçoit de la volupté par la perception des objects delectables qui luy sont rapportez par les cinq sens exterieurs, desquels il est comme le iuge.

V. La fantasie reçoit de la volupté en s'imaginant & representant des especes delectables & trop souuent lasciues iusques aux songes mesmes.

VI. La memoire sensitiue est pareillement delectée & chatoüillée en se representant & r'amenteuant les voluptez & plaisirs lascifs, ou de glouttonnie, dont autresfois la faculté sensible a esté souillée: & delà procedent ordinairement des nouueaux desirs. Car comme le souuenir des douleurs passées donne des transes à l'ame: aussi la memoire des voluptez autresfois perceuës r'allume les appetits desordonnez de la sensualité.

Quant

Quant aux sens exterieurs qui sõt la veuë, l'ouye, le gouſt, l'odorat & l'attouchement, ils peuuẽt tous donner du plaiſir & de la volupté: mais ſur tous l'attouchement & le gouſt : car à celuy-cy appartient la gloutonnie qui conſiſte au manger & boire deſreglé ſoit pour la quantité, quand il eſt exceſſif, ſoit en la qualité, c'eſt à dire, quand on ſe plaiſt trop à la recherche des delicateſſes & friandiſes & autres irritamens de gueule. A celuy-là (ie dy à l'attouchement appartiennent tous les chatoüillemens, fretillemens, allechemens, approches, effects & efforts laſcifs: & l'vne & l'autre de ces voluptez eſt ſi brutale que l'homme n'en ſçauroit ſi ſobrement vſer qu'il ne remarque ſa fragilité & foibleſſe qui luy eſt cõmune auec les brutes. Et n'eſt pas merueille ſi Philoxenus deſiroit vn col de gruë pour ſauourer plus longuement les viandes, puis qu'il ſe plaiſoit tant aux actions des beſtes, & pires que des beſtes qui ſe contentent de leur paſture ordinaire. Et à bõ droit eſtime l'on des monſtres Sardanapale, Heliogabale, Caligula, & tels autres eſclaues de leurs voluptez pour n'auoir eu que la figure humaine, & les actions vrayement brutales. VII.

La veuë comme eſtant vn ſens tres-ſubtil, apporte des merueilleuſes émotions à l'appetit ſenſuel par la preſence de l'obiet aymé. C'eſt pourquoy Virgile apres Theocrite diſoit tres-bien à ce propos. VIII.

Soudain que ie la veids, ſoudain ie fus perdu. *Virgi. in Bucol.*

Et n'eſt pas ſans cauſe que Cyrus (comme rapporte Xenophon) ne voulut point voir Panthee femme d'Abradatus ſa priſonniere vne des plus belles femmes de ſon temps, ny Alexandre la femme & filles de Darius, craignans que leur rare beauté ne les eſmeut & induiſiſt à quelque action deshonneſte & *Xeno. l. 5. Cyropæ.* *Plutar. in Alex.*

impudique : & particulierement Alexandre (selon Arrian) adiousta à cela vn beau mot disant que les filles Persiennes estoient des douleurs des yeux. Il faut bien estimer aussi que Scipion l'Africain estoit doüé d'vne singuliere vertu, puis qu'il se commanda si bien, qu'il ne fut nullement esmeu de la bõne grace de cette fille Carthaginoise de beauté admirable qui luy fut presentee au sac de Carthage, l'ayant renduë à son fiancé auec des beaux presens, au lieu de luy rauir ce qui doit estre de plus cher en vne honneste fille.

Arrian.

Plutar. in Scip.

IX.

Quant à l'ouye ce n'est pas à la verité vn sens si subtil & aigu que la veuë: neantmoins ses obiets dõnent aussi des grandes & poignantes esmotions à l'ame, comme l'harmonie & le doux cõcert des voix ou instrumens de Musique, desquels la melodie guarit certaines maladies. Et tout ainsi que les sons les plus doux affectent doucement nostre ame, l'appriuoisent & captiuent: ainsi les plus esclatans, tels que d'vne trõpette, l'esmouuent brusquement & la transportent à la violence, comme nous lisons d'Alexãdre le grand. Mais ce qui est de plus pernicieux à ce sens sont les discours lascifs, lesquels penetrent si auant dãs l'ame, que la sensualité en est charmee & armee contre la raison. C'est pourquoy Platon disoit tressagement que le venin qui entre par les oreilles est plus dangereux que celuy qui entre par la bouche. Car c'est par tels charmes qu'Homere feint les compagnons d'Vlysse auoir esté transformez en pourceaux, ce qui n'arriua pas à Vlysse mesme, à cause du Moly qui estoit vn antidote & contrepoison dõt il s'estoit muny par l'aduis de Mercure. A ce propos se rapporte aussi la fable d'Homere touchant les Sirenes, qui chatoüillent si doucement l'ouye par leur

Athen.

Plut. in Alex.

Plato in Phado.

Homer. Odyss. 9.

leur chant, que mesmes elles enchantent ceux qui les oyent & de rage les font precipiter dans la mer. Car que sont ces Sirenes autre chose que les discours lascifs, lesquels perceus par l'ouye, charment nos ames & les precipitent à la mer des voluptez?

X. Le sens de l'odorat peut estre aussi delecté par les senteurs, odeurs, parfums & poudres aromatiques & doux flairantes, desquelles les hommes effeminez se seruent, & particulierement ceux qui ont quelque puanteur & punaisie, comme il arriue d'ordinaire aux personnes voluptueuses) afin de couurir leur imperfection par cét artifice. C'est pourquoy Martial disoit tresbien à ce propos,

Celuy-là qui sent bon ne sent pas bon touſiours.

Paule Ioue escrit que Muleasses Roy de Thunes *Paul. Iou. l. 44. hist.* ayant esté vaincu par son fils, & estant eschappé du carnage, sa fuite fut descouuerte, & la route qu'il auoit prise remarquée par le moyen des odeurs que rendoient ses vestemens en passant, dont l'air estoit parfumé tout le long de son chemin, de maniere qu'il fut bien tost attrapé & cruellement traité par son fils desnaturé & barbare. Ainsi la volupté de son odorat fut cause de sa perte.

XI. Voilà comment tous les sens tant interieurs qu'exterieurs, ont des objects delicieux & voluptueux dont ils peuuent estre affectez & delectez: entre lesquels ceux de l'attouchement & du gouſt sont les plus brutaux & indignes de l'homme: qui n'en doit vser qu'en tant qu'il luy est loisible par les loix diuines & humaines, & qu'il luy est besoin pour remettre ou entretenir les forces, non pas pour les enerver & accabler.

ralité enuers les necessiteux que d'acquerir leurs biẽs à vil prix & beaucoup au dessoubs de leur valeur legitime. C'est pourquoy Marcus Crassus est à bõ droit blasmé de s'estre grandemẽt enrichy par le moyẽ des encheres qu'il fit à tres-vil prix des biẽs de ses concitoyens, pendãt les proscriptiõs tyranniques de Sylla.

Plut. in vi. Cr.

VIII. Le lieu fait aussi quelquefois que l'actiõ liberale ne semble ny bien-seante ny honneste: cõme d'aller par les places publiques, guetter les occasiõs d'écherir les biens des pauures gens, exposez au cry public par les creanciers impitoyables: ou de rechercher les lieux les plus frequẽtez pour y exercer la liberalité & charité, plus par ostẽtation & vaine gloire, que pour desir de subuenir aux necessitez & infirmitez du prochain affligé. Car il y a des biẽ-faits qu'il faut cõferer publiquement, cõme les recõpenses militaires, d'autant qu'elles sont honorables à ceux qui les reçoiuẽt & excitẽt les autres à biẽ faire: mais il y en a d'autres (& presque tous) qu'il faut cõferer secrettement sans en donner cognoissance qu'à ceux qui les reçoiuent.

IX. Les circonstances de la quantité & qualité de la chose donnee despendent de la condition des personnes, tãt de celle qui dõne, que de celle qui reçoit. Car il faut que chacun vse de liberalité selon ses facultez, & qu'il en departe plus à vn honneste homme qu'à vn gueux: & que la qualité du present soit differente, selon la difference de la condition & merite des personnes. Car il y en a de telles à qui il ne seroit pas bien seant d'offrir de l'argent, ny à elles d'en receuoir: & si on leur offroit des cheuaux, des armes, ou des liures, tels presens seroient estimez honorables, & receus auec honneur.

X. Apres tout il faut aussi garder la bien-seance, en practiquant ceste vertu: de maniere qu'en dõnant on vse

vse de tant de courtoisie, & tesmoigne tant de bonne volonté, que celuy à qui on dõne en demeure autant obligé que du dõ mesme. En quoy plusieurs mãquẽt ordinairement: d'autãt qu'ils dõnent si tard, ou apres beaucoup d'importunité, ou auec si peu de tesmoignage de bonne volõté, qu'il semble que leur action se face à regret & à contre-cœur. C'est pourquoy Seneque dit tres-bien que, *les bien-faits sont tres-agreables, lesquels sont prests, aisez, aduancez, & ausquels il n'y a arrest ny retardement que par la honte de celuy qui les reçoit.* Aussi la plus part perdent leurs bien-faits pour les faire trop attendre à ceux qui en ont besoin. *Sene. li. 2. de benef.*

Ainsi donc la liberalité requiert l'obseruance des circonstances precedentes: en quoy est à desirer vne singuliere prudence, qui est la guide de toutes les vertus morales. Que si on s'esloigne des susdits preceptes, on tombera sans doubte en l'vne des deux extremitez opposées à ceste vertu, qui sont la prodigalité & l'auarice: desquelles il faut parler en suite. XI.

De la prodigalité & Auarice.

CHAP. VI.

Sommaire.

I. *Comment la prodigalité & l'auarice se produisent soubs l'apparence de la vertu.* II. *Raison* 1. *pour laquelle l'auarice est pire que la prodigalité.* III. *Raison seconde.* 4. *Raison troisiesme.* V. *Raison* 4. VI. *Contre l'vsure.* VII. *Pourquoy elle est permise par les loix politiques.* VIII. *Que tout ce qui se prend outre le sort principal est vsure.* IX. *Que l'vsure est semblable à la morsure d'aspic.* X. *En quels cas l'vsure est permise.* XI. *Raison* 5. *pour laquelle l'auarice est pire que la prodigalité.*

COmbien que ces 2. vices proposez & opposez à la liberalité soient assez manifestes & remar- I.

eſtant moins ou nullement troublée, gardera ſon empire ſur les parties baſſes & facultez inferieures de l'ame. Mais ſi tels deſirs au contraire demeurent deſordonnez, feruens & ardens ils boüillonneront ſi fort que toutes les bonnes, ſainctes & honneſtes intentions ſe verſeront & s'eſcouleront de l'ame: tellement que comme des eſclaues s'affranchiſſans à force, ils violenteront la raiſon, luy oſteront ſon gouuernement, & vſurperont ſur elle vne domination tyrannique à la ruine du corps & de l'ame.

VIII. Xenophon eſcrit treſbien à ce propos que l'intemperant eſt pire que l'auare: d'autant que celuy-cy nuiſant aux autres profite aucunement à ſoy-meſme & aux ſiens en accumulant des richeſſes: & celuy-là outre qu'il nuit bien ſouuẽt aux autres ſe deſtruit infailliblement ſoy-meſme en diſſipant diſſoluëment ſes biens, eneruant ſon corps & ſoüillant le pourtraict ſacré de la diuinité qui eſt ſon ame. *Xenoph. l. 4. Memor.*

IX. En ſecond lieu nous apprendrons de la ſuſdite definition que la temperance moderant les deſirs & appetits ſenſuels, elle attrempe par meſme moyen la douleur, le deſplaiſir & faſcherie qui les ſuit à defaut qu'ils ne peuuent eſtre accomplis par la iouyſſance des voluptez trop ardemment conuoitées, ainſi que nous auons deſia touchié cy-deuant.

Ceſte vertu eſtant de telle eſtenduë & importance que nous auons monſtré, à pluſieurs vertus & demy-vertus, tant theologales que morales pour compagnes, comme la Pudicité, Chaſteté, Continence, Sobrieté, Ieuſne, & honneſte Honte, que les Latins appellent *Verecundia*, d'où vient le mot François *Vergongne*, qui n'a pas encore eſté gueres bien receu en ce ſens.

Des Vices opposez à la Temperance.

CHAP. IV.

Sommaire.

I. *L'intemperance cõprend les deux extremitez opposées à la tẽperance.* II. *De la stupidité insensible.* III. *La volupté sẽsuelle s'estend à tous les sens.* IV. *Comment le sens commun est susceptible de volupté.* V. *Comment la phantasie.* VI. *Cõment la memoire sensitiue.* VII. *Cõment le goust & l'attouchement.* VIII. *Comment la Veuë.* IX. *Comment l'ouye.* X. *Comment l'odorat.* XI. *Conclusion.*

I. IL y a deux vices opposez à la temperance, comme aux autres vertus morales: l'vn en l'excez, l'autre en la defectuosité, lesquels neantmoins sont tous deux compris soubs le nom commun *d'intemperance*, à defaut de nom propre à l'vn & à l'autre, de mesmes que nous auons remarqué cy-deuant que le seul nom *d'Iniustice* comprend l'vne & l'autre extremité opposée à la iustice.

II. Toutesfois il est plus propre à l'excés qu'à la defectuosité: d'autant que c'est chose tres-rare de trouuer vn homme tellement esloigné & sevré des voluptez sensuelles qu'il n'en vueille nullement gouster contre l'inclination naturelle de laquelle nous sommes tous portez à icelles: tellemẽt que ceste priuation est appellée des Grecs *anaistetia*, comme qui diroit stupidité insensible. Car il n'y a que ceux qui ressemblẽt à des souches qui soient insensibles à la perception des plaisirs licites, moderez & reglez à la vertu. C'est pourquoy la courtisane Phryné, qui estoit des plus belles, gentiles, & affectées de son temps, ayant faict gageure qu'il n'y auoit homme qu'elle n'eschauffast par ses attraits & allechemens amoureux si on luy laissoit

Laërt. in. 2. li. 4. de vita Philos.

laiſſoit vn peu gouuerner, le Philoſophe Xenocrates luy fut amené à ces fins : mais ne l'ayant ſceu nullement eſmouuoir, elle ſouſtint neantmoins fort & ferme qu'elle n'auoit point perdu: pource (diſoit-elle) qu'on luy auoit amené vne ſouche inſenſible, non pas vn homme. Toutesfois ſi l'on ſe ſeure & priue des voluptez religieuſement & pour mieux vaquer à la contemplation & ſeruice diuin, comme l'ont faict pluſieurs ſaincts perſonnages, tant s'en faut que ce ſoit vn vice, que c'eſt vrayement vne vertu heroïque & ſur-humaine, qui ne peut eſcheoir en l'homme, ſans vne ſpeciale grace de Dieu.

III. Or la volupté ſenſuelle (car la volupté de l'entendement, laquelle conſiſte touſiours en la contemplation, n'eſt iamais blaſmable) s'eſtend generalement à tous les ſens, tant interieurs qu'exterieurs. Les interieurs ſont ſelon la plus commune opinion (comme i'ay monſtré ailleurs) le ſens commun, l'imagination ou fantaſie & la memoire ſenſitiue.

Au liure 8. de la Phyſiq.

IV. Le ſens commun reçoit de la volupté par la perception des obiects delectables qui luy ſont rapportez par les cinq ſens exterieurs, deſquels il eſt comme le iuge.

V. La fantaſie reçoit de la volupté en s'imaginant & repreſentant des eſpeces delectables & trop ſouuent laſciues iuſques aux ſonges meſmes.

VI. La memoire ſenſitiue eſt pareillement delectée & chatoüillée en ſe repreſentant & r'amenteuant les voluptez & plaiſirs laſcifs, ou de gloutonnie, dont autresfois la faculté ſenſible a eſté ſouillée : & delà procedent ordinairement des nouueaux deſirs. Car comme le ſouuenir des douleurs paſsées donne des tranſes à l'ame: auſſi la memoire des voluptez autresfois perceuës r'allume les appetits deſordonnez de la ſenſualité.

Quant

Quant aux sens exterieurs qui sõt la veuë, l'ouye, le gouſt, l'odorat & l'attouchement, ils peuuẽt tous donner du plaiſir & de la volupté: mais ſur tous l'attouchement & le gouſt : car à celuy-cy appartient la glouronnie qui conſiſte au manger & boire deſreglé ſoit pour la quantité, quand il eſt exceſſif, ſoit en la qualité, c'eſt à diré, quand on ſe plaiſt trop à la recherche des delicateſſes & friandiſes & autres irritamens de gueule. A celuy-là (ie dy à l'attouchement appartiennent tous les chatoüillemens, fretillemens, allechemens, approches, effects & efforts laſcifs: & l'vne & l'autre de ces voluptez eſt ſi brutale que l'homme n'en ſçauroit ſi ſobrement vſer qu'il ne remarque ſa fragilité & foibleſſe qui luy eſt cõmune auec les brutes. Et n'eſt pas merueille ſi Philoxenus deſiroit vn col de gruë pour ſauourer plus longuement les viandes, puis qu'il ſe plaiſoit tant aux actions des beſtes, & pires que des beſtes qui ſe contentent de leur paſture ordinaire. Et à bon droit eſtime l'on des monſtres Sardanapale, Heliogabale, Caligula, & tels autres eſclaues de leurs voluptez pour n'auoir eu que la figure humaine, & les actions vrayement brutales. VII.

La veuë comme eſtant vn ſens tres-ſubtil, apporte des merueilleuſes émotions à l'appetit ſenſuel par la preſence de l'obiet aymé. C'eſt pourquoy Virgile apres Theocrite diſoit tres-bien à ce propos. VIII.

Soudain que ie la veids, ſoudain ie fus perdu. *Virgi. in Bucol.*

Et n'eſt pas ſans cauſe que Cyrus (comme rapporte Xenophon) ne voulut point voir Panthee femme d'Abradatus ſa priſonniere vne des plus belles femmes de ſon temps, ny Alexandre la femme & filles de Darius, craignans que leur rare beauté ne les eſmeut & induiſiſt à quelque action deshonneſte & *Xeno. l. 5. Cyropæ.* *Plutar. in Alex.*

impudique : & particulierement Alexandre (selon Arrian) adiousta à cela vn beau mot disant que les filles Persiennes estoient des douleurs des yeux. Il faut bien estimer aussi que Scipion l'Africain estoit doüé d'vne singuliere vertu, puis qu'il se commanda si bien, qu'il ne fut nullement esmeu de la bõne grace de cette fille Carthaginoise de beauté admirable qui luy fut presentee au sac de Carthage, l'ayant renduë à son fiancé auec des beaux presens, au lieu de luy rauir ce qui doit estre de plus cher en vne honneste fille.

Arrian.

Lutzr. in cip.

IX.

Quant à l'ouye ce n'est pas à la verité vn sens si subtil & aigu que la veuë: neantmoins ses obiets dõnent aussi des grandes & poignantes esmotions à l'ame, comme l'harmonie & le doux cõcert des voix ou instrumens de Musique, desquels la melodie guarit certaines maladies. Et tout ainsi que les sons les plus doux affectent doucement nostre ame, l'appriuoisent & captiuent: ainsi les plus esclatans, tels que d'vne trõpette, l'esmouuent brusquement & la transportent à la violence, comme nous lisons d'Alexãdre le grand. Mais ce qui est de plus pernicieux à ce sens sont les discours lascifs, lesquels penetrent si auant dãs l'ame, que la sensualité en est charmee & armee contre la raison. C'est pourquoy Platon disoit tressagement que le venin qui entre par les oreilles est plus dangereux que celuy qui entre par la bouche. Car c'est par tels charmes qu'Homere feint les compagnons d'Vlysse auoir esté transformez en pourceaux, ce qui n'arriua pas à Vlysse mesme, à cause du Moly qui estoit vn antidote & contrepoison dõt il s'estoit muny par l'aduis de Mercure. A ce propos se rapporte aussi la fable d'Homere touchant les Sirenes, qui chatoüillent si doucement l'ouye par leur

Athen.

Plut. in Alex.

Plato in Phado.

Homer. Odyss. 9.

leur chant, que mesmes elles enchantent ceux qui les oyent & de rage les font precipiter dans la mer. Car que sont ces Sirenes autre chose que les discours lascifs, lesquels perceus par l'ouye, charment nos ames & les precipitent à la mer des voluptez?

X. Le sens de l'odorat peut estre aussi delecté par les senteurs, odeurs, parfums & poudres aromatiques & doux flairantes, desquelles les hommes effeminez se seruent, & particulierement ceux qui ont quelque puanteur & punaisie, comme il arriue d'ordinaire aux personnes voluptueuses) afin de couurir leur imperfection par cét artifice. C'est pourquoy Martial disoit tresbien à ce propos,

Celuy-là qui sent bon ne sent pas bon touſiours.

Paule Ioue escrit que Muleasses Roy de Thunes ayant esté vaincu par son fils, & estant eschappé du carnage, sa fuite fut descouuerte, & la route qu'il auoit prise remarquée par le moyen des odeurs que rendoient ses vestemens en passant, dont l'air estoit parfumé tout le long de son chemin, de maniere qu'il fut bien tost attrapé & cruellement traité par son fils desnaturé & barbare. Ainsi la volupté de son odorat fut cause de sa perte. *Paul. Iou. l. 44. hist.*

XI. Voilà comment tous les sens tant interieurs qu'exterieurs, ont des objects delicieux & voluptueux dont ils peuuent estre affectez & delectez: entre lesquels ceux de l'attouchement & du gouſt sont les plus brutaux & indignes de l'homme: qui n'en doit vser qu'en tant qu'il luy est loisible par les loix diuines & humaines, & qu'il luy est besoin pour remettre ou entretenir ses forces, non pas pour les enerues & accabler.

De la liberalité.

CHAP. V.

Sommaire.

I. *Que les trois vertus precedentes sont comme vniuerselles.* II. *La liberalité est vne vertu diuine.* III. *Sa propre definitiõ.* IV. *Qu'elle regle le desir d'auoir.* V. *Et les acquests & despentes.* VI. *Qu'en icelle il faut obseruer la circonstance des personnes.* VII. *Du temps.* VIII. *Du lieu.* IX. *De la qualité & quantité de la chose donnee.* X. *Conclusion.*

I. LEs trois vertus precedentes s'estendent si loin & si largement, qu'à grande peine peuuent-elles estre separées d'aucune action parfaitement vertueuse. Car que peut-on faire d'honneste & vertueux, s'il n'est fondé en la iustice, s'il n'est appuyé d'vn genereux courage & reglé par la temperance: tellement que la iustice en est comme le fondement, la force ou vaillance comme les colomnes, & la temperance comme l'embellissement & ornement. A raison de quoy ces vertus comme les plus vniuerselles ont esté aussi proposées & exposées les premieres.

Il s'ensuit maintenant que nous discourions aussi des huict restantes: entre lesquelles la liberalité marche la premiere, comme estant celle qui produit des continuels bienfaicts en la societé humaine, & parce moyen gaigne les cœurs des hommes, qui est la plus glorieuse conqueste que nous sçaurions faire en ce monde. Car en cela mesme l'homme imite de plus pres la diuinité, laquelle ne cesse iamais de bien faire aux hommes.

II. *Sen. l. 1. de benef. Naz. de cura pau. Senec. de morib.*

III. Pour commencer donc par sa definition, la liberalité est vne vertu morale, laquelle moderant le desir d'auoir des richesses, regle les acquests & despenses

les mediocres pour produire des actions honnestes.

De ceste definition nous colligeons deux choses appartenantes à la nature de ceste vertu. La premiere qu'elle regle l'appetit ou desir d'auoir & d'acquerir des richesses, lequel est pernicieux non seulement à celuy qui en est passionné, mais aussi à toute la societé humaine, ainsi que nous dirons au chapitre suiuant. IV.

La seconde, qu'elle regle les acquests & despences mediocres. Ie dy mediocres, à la difference de la magnificence, laquelle consiste en despenses importantes & splendides. Or ce reglement ou moderation despend de l'obseruation des circonstances des personnes, du temps, du lieu, de la quantité & qualité de la chose donnee ou receuë, & de la maniere en laquelle il faut practiquer la liberalité, c'est à dire auec certaine bien-seance propre à cette vertu. V.

La circonstance des personnes consiste à obseruer leur condition, & suiuant icelle regler & nos acquests & nos despenses. Car il y a des personnes desquelles il ne faut rien receuoir en don, comme les pauures: & aucunes desquelles il faut moins receuoir que d'autres, selon leur condition & facultez, cõme nous dirõs encore vn peu apres. Mais en exerçant la liberalité, il faut touſiours garder exactemẽt la proportion geometrique, qui requiert que nous donnions plus ou moins, selon la diuerse condition & merite des personnes. VI.

La circonstance du tẽps doit estre obseruee, pour autant qu'il y a des tẽps & occasiõs ausquelles l'acqueſt est hõteux & la largesse fort loüable, cõme en tẽps de famine, de cherté, de cõtagion & de guerre. Car alors il est beaucoup plus seãt d'exercer la libe- VII.

ralité enuers les neceſſiteux que d'acquerir leurs biẽs à vil prix & beaucoup au deſſoubs de leur valeur legitime. C'eſt pourquoy Marcus Craſſus eſt à bõ droit blaſmé de s'eſtre grandemẽt enrichy par le moyẽ des encheres qu'il fit à tres-vil prix des biẽs de ſes concitoyens, pendãt les proſcriptiõs tyranniques de Sylla. *Plut. in vit. Cr.*

VIII. Le lieu fait auſſi quelquefois que l'actiõ liberale ne ſemble ny bien-ſeante ny honneſte: cõme d'aller par les places publiques, guetter les occaſiõs d'écherir les biens des pauures gens, expoſez au cry public par les creanciers impitoyables: ou de rechercher les lieux les plus frequẽtez pour y exercer la liberalité & charité, plus par oſtẽtation & vaine gloire, que pour deſir de ſubuenir aux neceſſitez & infirmitez du prochain affligé. Car il y a des biẽ-faits qu'il faut cõferer publiquement, cõme les recõpenſes militaires, d'autant qu'elles ſont honorables à ceux qui les reçoiuẽt & excitẽt les autres à biẽ faire: mais il y en a d'autres (& preſque tous) qu'il faut cõferer ſecrettement ſans en donner cognoiſſance qu'à ceux qui les reçoiuent.

IX. Les circonſtances de la quantité & qualité de la choſe donnee deſpendent de la condition des perſonnes, tãt de celle qui dõne, que de celle qui reçoit. Car il faut que chacun vſe de liberalité ſelon ſes facultez, & qu'il en departe plus à vn honneſte homme qu'à vn gueux: & que la qualité du preſent ſoit differente, ſelon la difference de la condition & merite des perſonnes. Car il y en a de telles à qui il ne ſeroit pas bien ſeant d'offrir de l'argent, ny à elles d'en receuoir: & ſi on leur offroit des cheuaux, des armes, ou des liures, tels preſens ſeroient eſtimez honorables, & receus auec honneur.

X. Apres tout il faut auſſi garder la bien-ſeance, en practiquant ceſte vertu: de maniere qu'en dõnant on

vſe

vſe de tant de courtoiſie,& teſmoigne tant de bonne volonté,que celuy à qui on dõne en demeure autant obligé que du dõ meſme.En quoy pluſieurs mãquẽt ordinairement:d'autãt qu'ils dõnent ſi tard,ou apres beaucoup d'importunité, ou auec ſi peu de teſmoignage de bonne volõté,qu'il ſemble que leur action ſe face à regret & à contre-cœur. C'eſt pourquoy Seneque dit tres-bien que,*les bien-faits ſont tres-agreables, leſquels ſont preſts,aiſez,aduancez,& auſquels il n'y a arreſt ny retardement que par la honte de celuy qui les reçoit.* Auſſi la pluſpart perdent leurs bien-faits pour les faire trop attendre à ceux qui en ont beſoin. *Sene. li. 2. de benef.*

Ainſi donc la liberalité requiert l'obſeruance des circonſtances precedentes: en quoy eſt à deſirer vne ſinguliere prudence, qui eſt la guide de toutes les vertus morales. Que ſi on s'eſloigne des ſuſdits preceptes, on tombera ſans doubte en l'vne des deux extremitez oppoſees à ceſte vertu, qui ſont la prodigalité & l'auarice: deſquelles il faut parler en ſuite. XI.

De la prodigalité & Auarice,
CHAP. VI.

Sommaire.

I. *Comment la prodigalité & l'auarice ſe produiſent ſoubs l'apparence de la vertu.* II. *Raiſon* I. *pour laquelle l'auarice eſt pire que la prodigalité.* III. *Raiſon ſeconde.* 4. *Raiſon troiſieſme.* V. *Raiſon* 4. VI. *Contre l'vſure.* VII. *Pourquoy elle eſt permiſe par les loix politiques.* VIII. *Que tout ce qui ſe prend outre le ſort principal eſt vſure.* IX. *Que l'vſure eſt ſemblable à la morſure d'aſpic.* X. *En quels cas l'vſure eſt permiſe.* XI. *Raiſon* 5. *pour laquelle l'auarice eſt pire que la prodigalité.*

COmbien que ces 2. vices propoſez & oppoſez à la liberalité ſoient aſſez manifeſtes & remar- I.

quables, si est-ce qu'ils ne laissent pas de s'affubler quelquesfois du voile de la vertu, pour deceuoir les ames foibles: tellement que la prodigalité se produit en beau iour soubs l'apparence de liberalité auec des applaudissemens du vulgaire, tandis que le prodigue a dequoy fournir à ses folles & desordonnees despenses: & l'auare couure ses ordures du pretexte de mesnagerie, & cependant il emble doucement les biens de son prochain par des tromperies, circonuentiõs, chicanes & autres moyens frauduleux & illegitimes industries. Et par ainsi le prodigue couure son vice en le descouurant & l'auare le descouure en le couurant: d'autant que celuy-cy ne paroissant iamais liberal ne peut estre estimé qu'auare: & celuy-là vsant tousiours de largesse, semble estre vrayement liberal, mesmement à ceux qui n'ont point cognoissance de ses facultez & de sa profusion desreglee.

II. Que s'il faut encore rechercher lequel de ces deux vices est le plus blasmable, ie diray franchement que c'est l'auarice: d'autãt que le prodigue ne nuit gueres qu'à soy en despendant follement & indiscrettement ses biens, profitant neantmoins à beaucoup d'autres: car il ne peut perdre qu'vn autre ne gagne, & ne peut despenser qu'vn autre n'acquiere. Mais l'auãre au contraire est inutile & à soy & à toute la societé humaine pendant sa vie: à soy, d'autant que comme vn Tantale il ne sçait ou ne peut vser de ses biens, à raison dequoy il est fort proprement comparé à vn mulet chargé d'or qui ne mange que du foin. Il est pareillemẽt inutile aux autres: d'autãt que resserrant tousiours sans iamais vser de largesse, il ne peut profiter à personne, ains plustost nuire par ses acquests illegitimes: c'est pourquoy on le compare à vn pourceau, lequel ne sert de rien qu'apres sa mort: car

on ne sçauroit non plus se seruir des richesses d'vn auare qu'apres sa mort.

D'autre part le prodigue en tant qu'il vse de lar- III.
gesse semble liberal: & ne differe de luy qu'en tant qu'il n'obserue point les circonstances requises à l'exercice de la liberalité: mais l'auare ne voulant rien donner est du tout esloigné de la vertu. Celuy là par sa profusion tesmoigne sa legereté, vanité & imprudence: mais celuy-cy par sa tenacité monstre sa malice, son ordure, & qu'il a vne ame toute terrestre, puis qu'il n'aspire qu'aux biens temporels & perissables.

Les prodigues ont encore cela sur les autres qu'ils IV.
sont ordinairement accorts, iouiaux, sociables, ouuerts & mesprisans les biens mondains: & les auares au contraire, fascheux, transis, hayes, saturniens, melancholiques, retirez & ahanans tousiours à gueule beante apres les richesses de fortune: du desir ardent desquelles ils sont si alterez, que leur soif inextinguible ressemblant à l'hydropisie ne sçauroit iamais estre assouuie, quand bien tout ce qu'ils toucheroient se conuertiroit en or, comme il est escrit de Midas és inuentions fabuleuses.

Outre cela encore les moyens par lesquels les pro- V.
digues despendent leur bien sont souuent legitimes, & n'y a que l'excez qui soit reprochable: comme les donations, les edifices, la bonne chere, les vestemens, les seruiteurs, les meubles & autres choses semblables. Mais les moyens par lesquels les auares s'enrichissent sont ordinairemẽt iniques & tortionnaires: comme le larrecin, la rapine, la fraude, le pariure: à raison dequoy l'Apostre escrit que l'auarice est la racine de tous maux: & les Poëtes ont feint aueugle Plutus le Dieu des richesses, pour monstrer que l'a- *Paul. 2. Timoth. c. 6.*

uare se sert indifferemment en ses acquests de tous moyens licites & illicites, courât à yeux clos (comme l'on dit) & à gueule ouuerte apres ces excremens de la terre, que fort improprement on appelle biens.

VI. Mais entre tous les autres moyens desquels l'auare se sert le plus pernicieux & damnable est celuy qui est auiourd'huy le plus toleré, c'est à sçauoir l'vsure: qui est vn crime si abominable & desagreable à Dieu

Psal. 14. que le Roy-Prophete demandant par maniere de contemplation, qui est celuy qui entrera au Royaume des cieux? respond soudain, que ce sera celuy qui

Luc. 6. n'aura point presté de l'argent à vsure : & le fils de Dieu nous a luy-mesme donné ce precepte de prester sans esperance d'en retirer nul profit. Ce que nul Chrestien ne peut considerer sans auoir en horreur la coustume damnable de prester à vsure impunément practiquée en ce Royaume. Ce que les anciens

Plut. in M. Cat. Arist. ca. 10. lib. 1. Polit. ont si fort detesté, que Caton le Censeur disoit que c'estoit tout autant que tuer vn homme: & Aristote, qu'il n'y a rien tant contre nature que de voir que l'argent engendre de l'argent.

VII. Et combien que les ordonnances de nos Roys, les loix Romaines & des autres nations les mieux policees permettét l'vsure auec certaine limitation: si est-ce qu'elle n'est point pourtant permise du droit diuin, ainsi que nous auons desia monstré. Mais les loix & ordonnances humaines qui ne regardent que la police, permettent quelquesfois vn mal, pour en euiter vn plus grand: comme en ce subjet. Car la charité est tellement refroidie entre les hommes, que s'il n'estoit permis de retirer quelque vsure du prest, il y auroit fort peu de gens qui voulussent prester: qui seroit cause que le trafic & commerce cessant, l'estat viendroit en decadence.

Au

Au demeurant quoy qu'on appelle communément l'vſure d'vn nom plus doux *intereſts ou apports*: ſi eſt-ce que ſelon la definition des Iuriſconſultes, & meſme de S. Ambroiſe tout ce qui ſe prend outre le ſort principal, ſoit viande, ſoit veſtement, ſoit quelque autre ſorte de preſent ou profit, eſt vrayement vſure, & toute ſorte d'vſure eſt reprouuee & condamnee du droit diuin, auquel nous-nous deuons arreſter pour le ſalut de nos ames. VIII. *Ambr. l. 1. de Da-*

Ie veux dire d'auantage qu'ores que la tolerance de l'vſure ſoit aucunement vtile à l'eſtat en gros, neantmoins en deſtail c'eſt la ruine de pluſieurs familles. Car c'eſt vn doux appaſt & amorce des auares pour attraire à ſoy le bien de leur prochain. C'eſt pourquoy S. Chryſoſtome le compare fort proprement à la morſure de l'aſpic. Car comme celuy qui eſt mordu de l'aſpic eſt bien toſt apres aſſoupy d'vn doux ſommeil, pendant lequel le venin ſe gliſſant par tous les membres du corps, luy cauſe la mort: ainſi l'vſure ſemble du commencement apporter quelque relaſche aux affaires de celuy qui emprunte: & cependant l'hypotheque du preſt s'eſtendant à tous ſes biens, le creancier tantoſt apres les fait adiuger. IX. *Chryſ. in Mat. c. 5.*

Toutesfois il y a certains cas eſquels l'vſure eſt permiſe meſmes du droit canon: mais c'eſt ſeulemẽt lors que nous receuons vn certain & notoire dommage de noſtre preſt, ou que noſtre gain aſſeuré ceſſe, cõme il arriue ordinairemẽt aux marchands. Le gẽdre auſſi ſans ſcrupule de conſcience, peut prendre vſure legitime de ſon beau pere, ou autres pour ce qui luy eſt deu de ſa conſtitution dotale à faute de payement de ſon principal: à cauſe qu'augmentant ſa famille en prenant femme, il eſt raiſonnable qu'il en retire quelque commodité pour fournir à ceſte nouuelle deſpenſe. Mais c'eſt icy aſſez arreſté. X. Pour

XI. Pour retourner donc à la comparaison du prodigue & de l'auare & conclurre ce discours, il me semble qu'outre que le prodigue est moins blasmable que l'auare (ainsi que nous auons monstré cy-dessus) il a encore cela sur luy, qu'il reçoit beaucoup de contentement & plaisir en la profusion & despense: & l'auare au contraire est tousiours en tourment & inquietude perpetuelle. Car il a de la peine à acquerir, de la crainte en possedant, de la douleur extréme en la perte, & tousiours est indigét en son affluence. Bref (s'il ne se recognoist & si Dieu n'a pitié de luy) nous pouuons dire de l'auare qu'il est damné, affligé & tourmenté en ce monde & en l'autre.

De la magnificence & des vices qui luy sont opposez.

CHAP. VII.

Sommaire.

I. En quoy la Magnificence differe de la liberalité. II. Qu'est-ce que Magnificence. III. Que ceste vertu est tres-requise à vn Prince. IV. Maxime tyrannique de Machiauel. V. Que les Princes ne doiuent point oster aux vns pour donner aux autres. VI. Des vices opposez à la Magnificence. VII. Loüange du Roy Henry IV.

I. LA Magnificence, (comme nous auons touché cy-deuant) ne differe de la Liberalité qu'en la quantité du subjet, & qualité des personnes qui l'exercent: d'autant que la liberalité regle les acquests & despenses mediocres des personnes de mediocre condition, & la magnificence celles des Roys, des Princes & grands Seigneurs qui sont somptueuses & splendides: & suiuant cela nous la definirons en ceste sorte.

II. La Magnificence est vne vertu morale, laquelle reglãt le desir d'auoir des richesses modere les acquests

&

& despenses splendides & importantes pour y obseruer ce qui est de l'honnesteté & bien-seance. Et d'autant qu'en la practique de ceste vertu il faut obseruer les mesmes circonstances qu'en la precedente, ie ne m'arresteray pas à la repetition d'icelles.

III. Ie diray seulement icy particulierement des princes (puis que ceste vertu leur est propre) que les acquisitions qu'ils peuuent faire sur leurs subjects ne leur sont pas si honorables que leur largesse. Car tout ainsi que par la prouidence de la Nature la mer reçoit les eaux de tous les fleuues, riuieres & ruisseaux du monde, & puis les renuoye par des conduits soubsterrains pour les faire derechef couler par leur canal particulier pour arrouser la terre: laquelle sans ceste prouidence demourroit aride infertile & se reduiroit toute en poudre. Ainsi les Princes qui leuent de grands reuenus & subsides sur leurs subjects, leur doiuent aussi rendre apres par ceste liberalité & largesse plus que commune que nous appellons *Magnificence*: autrement s'ils les retiennent deuers eux, il faut de necessité que leurs subjects soient reduits en bref à vne pauureté extréme.

IV. Sur quoy ie ne puis que ie ne blasme le precepte de l'athée Machiauel, lequel tient pour maxime d'estat que le Prince doit auoir en sa main toutes les finances de ses subjects, maxime vrayement tyranique comme si vn Roy pouuoit auoir de plus asseurées gardes que les cœurs de ses subjects: lesquels il perd en les priuant de leurs moyens, qui sont les choses à quoy les hommes attachent le plus fort leurs affections en ce monde. Si i'escriuois icy particulierement de la Politique, ie pourrois m'estendre plus amplement sur ce subject.

V. Ce qui est encore de plus blasmable aux Princes, c'est quand ils ostent aux vns soubs pretexte de fe-

lonnie ou forfaicture pour donner aux autres: comme faisoient Scylla & Marius à Rome en prescriuant chacun à son tour les biens de leurs concitoyens pendant leur domination barbare & tyrannique. Mais quand les biens de quelque criminel sont iustement confisquez, cela est digne d'vn genereux prince de les donner à quelqu'vn de ses bons & fideles seruiteurs d'autant que par ce moyen la seuerité de telle procedure est approuuée de toute sorte de personnes, quand on void que le supplice des meschans est tourné en la recompense des gens de bien.

VI. Au demeurant les deux vices opposez à la magnificence sont pour l'extremité en la defectuosité l'espargne trop serrée que les Grecs appellent en vn mot μικροπρέπια, laquelle est aussi sordide en vn prince, que l'auarice en vne personne de mediocre condition: & pour l'extremité en l'excez c'est la somptuosité desreglée, mesmement quand elle est employée à des choses sales ou vaines & inutiles; comme en voluptez & delices telles que celles de Heliogabale, en festins tres-somptueux & superflus tels que ceux de Lucullus, de M. Antoine & de sa Cleopatre: en habits & ornemens de prix excessif tels que ceux de Mithridate Roy de Pont, le fourreau de l'espée duquel (sans parler de ses autres ornemens) estoit estimé cent quatre vingts mille escus, somme tres notable en nostre siecle, mais beaucoup plus en ce temps-là: en bastimens inutiles tels que les pyramides des Roys d'Egypte.

VII. Mais nostre Roy Henry IV. à present regnant excelle en cecy, comme en plusieurs autres merites, sur tous les Roys tant ses predecesseurs que des autres nations. Car les bastimens dont il decore la France en diuers lieux sõt aussi vtiles que magnifiques: & ce à quoy le vulgaire ignorant ne prend pas garde est

encore

encore beaucoup plus loüable: c'eſt qu'ayant accordé la paix à ſes ennemis vaincus rallié ſes ſubjets à ſon eſtat; les penſions qu'il donne excedent de plus d'vn tiers celles des Roys ſes predeceſſeurs les plus liberaux. En quoy il obſerue d'ailleurs deux choſes tres-loüables que les autres ont negligé. L'vne que telles penſions ſont données aux perſonnes de merite, ou qui ſans cela pourroient par leur meſcontentement apporter quelque trouble à l'eſtat. L'autre qu'elles ſont entierement payées à ceux à qui elles ſont ordonnées. Ce qui n'auoit iamais eſté fidelemẽt practiqué: ains les liberalitez de nos Roys predeceſſeurs eſtoient la curée des financiers. A quoy ce ſage Roy a treſbien pourueu par l'induſtrie & diligence de monſieur le Duc de Sully qui a reglé ſes finances qui ſont les nerfs de l'eſtat & ſecondant en cela les deſſeins de ſon maiſtre comme en pluſieurs autres choſes d'importance, la puiſſance de noſtre Roy eſt auiourd'huy redoutable à toute l'Europe.

Mais cela requerant vn diſcours de plus longue haleine, retournons à nos vertus morales.

De l'ambition moderée & de la Magnanimité, & des vices qui leur ſont oppoſez.

Chap. VIII.

Sommaire.

I. *Ces deux vertus doiuent preceder les ſuiuantes.* II. *Difference de l'Ambition reglee & Magnanimité.* III. *Qu'eſt-ce qu'ambition reglee.* IV. *Qu'eſt-ce que Magnanimité.* V. *Que le nom d'honneur eſt icy pris largement, & comment l'honneur pris proprement differe de la gloire.* VI. *Combien l'ambition eſt dangereuſe.* VII. *L'humilité ſon antidote.* VIII. *Les vices.* IX. *Les deux vices oppoſez à l'ambition reglee.* X. *Qu'il eſt loüable en la vie actiue d'aſpirer aux honneurs.* XI. *La ſuperbe oppoſee à la Magnanimité en l'excés.* XII. *Et la puſillanimité en la defectuoſité.*

I. L'Honneur estant le plus excellent de tous les biens externes, & l'infamie qui luy est opposée le pire de tous les maux externes, ainsi que le Philosophe enseigne il est raisonnable que les vertus qui nous conduisent à vn si grand bien & nous esloignent d'vn tel mal tiennent le premier rang entre celles dont il nous reste à discourir.

Aristot. c. 3. lib. 4. Ethic. Nicom.

II. Or tout ainsi que pour le reglement des acquests & despenses il y a deux vertus, l'vne qui regarde les mediocres facultés, l'autre l'opulence, comme nous auons deduit és deux chapitres precedens. Ainsi pour la moderation de l'ambition il y a deux vertus, l'vne qui appartient aux honneurs mediocres, l'autre aux honneurs souuerains & plus releués. Celle qui appartient aux honneurs mediocres n'a point de nom propre: & pour ceste cause est appellée *ambition reglée ou moderée*. Mais celle qui appartient aux souuerains honneurs s'appelle fort proprement *Magnanimité*, qui sonne en Latin *grandeur de courage*. Car il n'appartient qu'aux grands & heroïques courages d'aspirer aux honneurs suprémes.

III. Cela ainsi presupposé nous les definirons en ces termes. L'Ambition reglée est vne vertu morale, laquelle moderant l'appetit irascible se comporte decemment en la poursuitte des honneurs mediocres.

IV. La Magnanimité est vne vertu morale, laquelle moderant l'appetit irascible se comporte decemment en la poursuitte des honneurs suprémes.

V. Or par l'honneur il ne faut pas icy seulement entendre le loyer de la vertu, qui est le vray honneur: mais aussi les dignitez & charges publiques, & d'ailleurs la bonne renómée. Et combien que la gloire differe de l'honneur en plusieurs sortes, comme en ce que la gloire procede souuent de la fortune, & l'honneur

de la seule vertu, que la gloire accompagne l'action mesme & l'honneur en est la fin, & que la gloire (mesmement entre les Theologiens) est prise pour quelque chose de plus releué que l'honneur : toutefois en ce subjet la gloire est compriſe soubs le nom general d'honneur. Et ayant discouru assez amplement de l'honneur en mes loix militaires touchant le duel ie n'en diray icy rien d'auantage. *Au li. 2.*

VI. Ainsi donc ces deux vertus ont pour vn mesme objet l'honneur : & different tant seulement en ce que l'vne le regarde en vn degré plus releué & auec plus d'esclat & splendeur que l'autre : & au demeurant appartiennent toutes deux à l'appetit irascible ou de courroux. Car toute ambition & desir d'honneur procede de c'est appetit-là, qui enfle le courage & le porte à la poursuitte de l'objet desiré auec vne passion vehemente & violente, laquelle à grand besoin de la moderation & attrempance des deux vertus susdites: autrement l'ambition desreglée d'vn seul homme de courage est suffisante pour ruiner vne ville vn estat, voire plusieurs puissantes monarchies, comme les exemples en sont assez frequens & familiers dans les histoires de toutes les nations belliqueuses. C'est là mesmes le leuain des guerres ciuiles qui sont les plus dangereuses pestes de l'estat, comme les maladies internes sont les plus incurables. Et quoy que souuent elles soient couuertes du voile de la religion, de la liberté de conscience, du bien public & tels autres pretextes : si est-ce que la premiere rouë qui fait iouër tous les autres ressorts c'est l'ambition desreglée, c'est le desir de regner empraint aux grands & hardis courages. Et n'est pas merueille si ce detestable vice peut destruire les estats terrestres & humains, puis qu'il a mémes fait bresche aux celestes.

& angeliques. Car l'ambition de Lucifer qui proiectoit de s'eſleuer & rendre ſemblable au Dieu tres-haut, a eſté cauſe du deſordre des Anges dés l'inſtant de leur creation : ainſi que i'ay monſtré ailleurs en ſon lieu.

Au cha. 9. du 6. liu. de la Metap.

VII. Or le ſouuerain antidote contre ce vice c'eſt l'humilité qui nous eſt ſi eſtroittement recommandée en la loy Chreſtienne, iuſques à la meſme que le Fils de Dieu a eſtabli les humbles au premier rang des bien-heureux, quand il diſoit que bien-heureux, ſont les pauures d'eſprit, c'eſt à dire, ceux qui ne ſont point enflez de la vanité mondaine, ny du vent d'vne ambition deſreiglée.

Math. 5.

VIII. Mais pour mieux diſtinguer les deux vices oppoſez à ces deux vertus, nous appellõs l'excez opposé à l'ãbition reiglée ſimplemẽt *ambition*: & celuy qui luy eſt opposé en la defectuoſité, meſpris des honneurs.

IX. Et combien qui ſemble que ce ne ſoit pas choſe mauuaiſe ny vicieuſe de meſpriſer les honneurs, & qu'au cõtraire ce ſoit la marque d'vne ame tranquille & pacifique : toutefois il faut entendre cela auec diſtinction. Car nous parlons icy de la vie actiue en laquelle chacun doit contribuer quelque ſeruice à l'eſtat & au public, comme eſtant membre de ce grand corps: autrement ce ſeroit comme vn membre perclus & atteint de letargie ou paralyſie. Ioint que par les honneurs il ne faut pas icy ſeulement entendre les dignitez & charges publiques, mais auſſi la bonne reputation, laquelle nul ne peut meſpriſer ſans ſe rendre honteux & meſpriſable. Et ne ſuffit pas à ceux qui meinent vne vie ciuile & actiue d'eſtre gens de bien, & ne reſſentir aucune ſyndereſe ny remors de conſcience qui les accuſe: mais il faut que le mondẽ le croye auſſi quand ce ne ſeroit que pour euiter

euiter l'occasion de scandale, c'est à dire, afin que nostre prochain ne soit point offencé du vice qu'il croit estre en nous par la mauuaise reputation en laquelle nous viuons. Auquel propos sainct Augustin disoit merueilleusement bien que *la conscience suffit pour nous-mesmes, mais la bonne renommée est necessaire pour la satisfaction de nostre prochain.* *August. de comuni. sermonis Cleric.*

X. Quant à la Magnanimité le vice en excez c'est la superbe & la presomption, laquelle est ordinairement suiuie d'vne enuie enragée d'autant que l'homme magnanime ne sçauroit souffrir vn compagnon en honneur, quand bien ce seroit son frere, son fils ou son propre pere, ainsi que les exemples en sont aussi familiers que tragiques en toute sorte de gouuernemens, mais principalement és monarchies. Et n'y a vice quelconque qui nous esloigne tant de la pieté que celuy-cy. C'est ce que tesmoignoit Iules Cæsar alleguant ordinairement à ce propos ces vers d'Euripide: *Euripid.*

S'il faut violer la Iustice,
C'est pour regner & commander:
Au demeurant il faut garder
Le droit sans fraude ny malice.

XI. Le vice en la defectuosité opposé à la magnanimité c'est la *pusillanimité* & defaut de courage qui se remarque en ceux qui sont nais pour commander, & neantmoins croupissent honteusement dans la bassesse parmy le vulgaire. Nous pouuons plus proprement appeller ce vice en nostre langue Françoise *Simplesse*: laquelle a esté attribuée à vn de nos Roys pour marquer la foiblesse de son courage. *Charles le Simple.*

Voilà donc quand à l'ambition.

De la clemence & des vices qui luy ſont oppoſez.

CHAP. IX.

Sommaire.

I. *Que la Clemence doit ſuiure immediatement les vertus precedentes.* II. *Qu'eſt-ce que Clemence.* III. *Combien ceſte vertu eſt digne de l'homme.* IV. *Et particulierement des princes.* V. *Combien Henry 4. excelle en ceſte vertu.* VI. *La cruauté vice tres-indigne de l'homme.* VII. *Comment il faut accoiſer vn homme courroucé.* VIII. *Contre la vengeance.*

I. POVR ce que l'honneur comme le plus excellent de tous les biens externes nous eſt auſſi le plus cher, il n'y a rien qui nous tranſporte plus hors de nous-meſmes, & qui eſmouue tant en nous l'appetit de courroux que l'iniure qui eſt faite contre noſtre honneur : tellement que la Clemence, qui eſt la vertu par laquelle ceſte paſſion doit eſtre reiglee eſt bien à propos rangee apres les deux precedentes, attendu que celles-là regardent l'acquiſition de l'honneur, & celle-cy la conſeruation & deffenſe d'iceluy.

II. Cela preſuppoſé nous dirons donc que la Clemence eſt vne vertu, laquelle moderant l'appetit irascible attrempe noſtre cholere & nous fait produire des actions honneſtes. Dequoy nous pouuons colliger que ceſte vertu a pour ſon obiet toutes les occaſions qui nous peuuent obliger au courroux contre quelqu'vn pour quelque pretenduë offenſe.

III. Or ceſte vertu eſt tres-digne de l'homme, dont elle eſt auſſi appellee à bon droit *humanité* : parce que l'homme doit touſiours eſtre enclin à pardonner à l'homme & luy faire du bien, quoy qu'il en ait eſté offen-

offensé, comme il veut estre pardonné de Dieu, lequel continuellement il offense: tellement que l'exercice de la Clemence deifie aucunement l'homme le rendant & semblable & agreable à Dieu. *C'est ceste vertu* (dit Gallicanus) *laquelle a deifié Cæsar: consacré & sanctifié Auguste, & decoré Antonin du surnom de debonnaire.* Il n'appartient qu'aux bestes d'estre redoutees à cause de leur cruauté: mais il appartient à l'hõme seul de se rendre aymable par sa douceur, humanité & clemence. Encore y a il des bestes lesquelles ayant quelque ombrage de generosité relaschent facilement leur cholere lors mesmement qu'elles sont victorieuses: & en cela surmontent la cruauté des hommes lasches & inhumains. A quoy se rapportent tres-bien ces beaux vers d'Ouide: *Ouid. lib. 3. Fasto.*

Les plus grãds & vaillãs tiennẽt moins leur cholere,
Et le cœur genereux ses passions modere,
Le lyon courageux est content s'il abbat
Son ennemy à terre, & met fin au combat:
Le loup & l'ours vilain & les bestes moins nobles
S'acharnent au combat.

De là est venu l'ancien prouerbe que *l'homme peut estre Dieu & loup à vn homme*: Dieu, par la douceur & humanité: loup par la cruauté.

IV.

Ceste vertu donc est tres-propre à l'homme: mais elle est tres-digne d'vn prince genereux: lequel pouuant vser impunément & iustement de la force, ayme mieux neantmoins employer sa Clemence pour attraires à soy les cœurs de ses subiets, faisant en cela plustost l'office de pere ou de pasteur du peuple (comme parle ordinairemẽt Homere) que de prince souuerain. Car aussi bien la force ne produit que crainte & la crainte est suiuie de haine: mais la clemence ne force à autre chose qu'à aymer.

V. En ceſte vertu compagne inſeparable de la generoſité noſtre Roy tres-Chreſtien Henry IV. a excellé ſur tous les heros, tant recommandez par les ſiecles paſſez. Car ayant reconquis par l'eſpee le royaume qui luy eſtoit acquis par nature, & debellé ſes ſubjets rebelles, il les fait neantmoins iouyr eſgalement de la paix, des honneurs & charges publiques auec ſes autres ſubjets & ſeruiteurs les plus fideles.

VI. Les vices oppoſez à la Clemence ſont quant à l'excez la Cruauté, & en la defectuoſité la Lourdiſe ou Lenteur: celle-cy eſt propre non pas aux perſonnes, leſquelles par generoſité meſpriſent les iniures, mais qui par vne ſtupidité & lourdiſe extréme ſemblent inſenſibles aux iniures: & celle-là eſt touſiours accompagnee d'vn deſir deſreiglé de vengeance, qui eſt vne des plus pernicieuſes paſſions de l'ame.

VII. La cholere qui eſt l'aiguillon de la cruauté (voire priſe comme habitude c'eſt la cruauté meſme) eſt vne courte fureur, ſelon Horace: & la fureur eſt vne paſſion ſi brutale qu'elle nous oſte tout vſage de raiſon, & (comme diſoit Chryſippus) elle eſt aueugle: de ſorte que tandis que l'homme en eſt ſaiſi il eſt incapable de remonſtrances: & le plus ſouuerain remede pour l'appaiſer eſt de ne s'opiniaſtrer point contre luy, ains le laiſſer accoiſer & calmer doucement. Car en le heurtant on le paſſionne d'auantage, & en arriue de meſme que ſi on iettoit de l'eau boüillante dans vn pot boüillant. Car ſoudain la liqueur ſe verſeroit: & de meſme l'homme eſcumant de cholere s'il rencontre de la reſiſtance pouſſe ſoudain dehors les boüillons de ſa feruente paſſion par quelque effort dangereux.

Chryſoſt. hom. 12. in cap. 5. Matth.

La

La vengeance est la fille de la cholere, lors mesmement qu'elle procede de quelque pretenduë offense: & la fille est encore pire que la mere: parce que promettant quelque satisfaction à l'ame outrée, elle luy donne des eslancemens plus violens que toutes les autres passions ensemble, iusques-là mesmes que pourueu qu'elle soit assouuie on ne se soucie plus de subir & endurer toute sorte de tourmens & de supplices: tellement qu'elle est tres-bien à propos cõparee à vn glaiue à deux trenchans entre les mains d'vn enfant. Car comme l'enfant s'en offenseroit plustost luy-mesmes que les autres: ainsi la vengeance est plus dommageable à celuy qui en est transporté qu'à ceux cõtre lesquels elle est conceuë. C'est pourquoy Dieu se l'a vouluë reseruer priuatiuement aux hommes, comme sçachant seul en vser & les hommes seulement abuser: ausquels il commande estroittement de luy remettre entierement. Et pour faire voir que Dieu mesme est lent à se venger des hommes, & qu'il les attend à la recognoissance de leurs fautes pour leur pardonner, on luy attribuë des pieds de laine & des bras de fer. C'est pourquoy aussi Homere feint que Iupiter voulant destruire quelque ville ou punir quelque peuple en consulte auec les autres Dieux, quoy que pour faire du bien il ne leur en communique nullement: enseignant aux hommes par ceste fiction qu'ils doiuent estre prompts à bien faire, & deliberer meurement auec les hommes sages & prudens lors qu'il est question de rechercher la vengeance de quelque iniure. VIII.

Deut. 19. Paul. ad Hebr. c. 10. Leuit. 16. Eccl. 10.

Iusques icy a esté traicté des vertus qui reiglent les esmotions & perturbations de l'ame, maintenant il faut passer à celles qui regardent la moderation des actions humaines.

De la Verité, & des Vices qui luy ſont oppoſés.

CHAP. X.

Sommaire.

I. *En quoy conſiſte ceſte Vertu qui ſeroit plus proprement appellee* veracité *que* verité. II. *Diſtinction de la Verité.* III. *Qu'eſt-ce que la Veracité.* IV. *Son excellence.* V. *Combien elle eſtoit recommandee entre les Perſes.* VI. *Contre les menteurs, & blaſphemateurs & pariures.* VII. *Le menſonge eſt commun à tous les deux.* VIII. *Comment on peche par diſſimulation.* IX. *Comment par ſimulation.* X. *L'arrogance eſt vne eſpece de ſimulation.* XI. *Depuis ce nombre* XII. *iuſques à la fin du chapitre ſont donnez quelques preceptes touchant le menſonge.*

I. APres auoir donc diſcouru des vertus qui reiglent les paſſions & perturbations de l'ame attachees tant à l'appetit de conuoitiſe que de courroux, il reſte à traiter de celles qui regardent principalement la moderation des actions & des paroles. Et d'autant que les paroles ſont le truchement de nos conceptions, & que meſmes par icelles on recognoit la valeur & merite des hommes comme la bonté des cloches à leur ſon: nous cõmencerõs par celle qui reigle les diſcours & entretiens de parole: laquelle peut eſtre appellee *verité*: mais ie deſirerois que le mot *Veracité* pris du Latin fuſt receu en la langue Françoiſe: parce qu'il exprime beaucoup mieux & plus proprement la nature de ceſte vertu. Car *Veritas & Veracitas*, auſſi bien que *Verus & Verax*, ſont choſes bien differentes: d'autant que la Verité eſt ceſte proprieté tranſcendante dont i'ay amplement diſcouru en la Metaphyſique: & la Veracité ne regarde ſeulement que les propos & paroles.

Cela

Cela ainsi entendu il faut encore obseruer que II.
ceste verité discursiue ou de parole se peut rapporter *Aristot.*
(comme nous admoneste le Philosophe) aux pactes *c. 7. lib. 4.*
& conuentions qui se font ordinairement entre les *Ethic.*
hommes: auſquels il importe beaucoup que la verité *Nicom.*
soit imprimee pour euiter les fraudes & tromperies. Mais cela appartenant à la iuſtice commutatiue, la verité en ce sens n'est point icy consideree: ains és nuës paroles & propos communs soit qu'ils importent ou non, & en tant seulement que par iceux on remarque si ceux qui les proferent sont veritables ou menteurs. Et en ceste ſignification nous la definirons en ces termes.

La Veracité est vne vertu morale par laquelle és III.
entretiens & discours humains nous disons touſiours ce qui est de la verité tant en ce qui regarde autruy que nous-meſmes. Ie ſuis icy contraint d'vſer neceſſairement du mot *Veracité*: parce qu'il ſeroit abſurde de definir la Verité par la verité meſme, & qu'en la definition ſe trouuaſt le terme defiy.

Par ceste vertu nous nous rendons tres-agreables IV.
à Dieu & fort recommandables aux hommes enuers leſquels nous acquerons beaucoup de loüange & de creance. Car Dieu qui est la verité meſme ſe plaiſt *Ioa. c. 14.*
aued les perſonnes veritables: & les hommes s'aſſeurent & confient entierement en icelles leur commettant volontiers leurs biens, leurs affaires, leurs honneurs & leurs propres vies.

Les Perſes eſtoient ſi ſtudieux de ceſte vertu qu'ils V.
la recommandoient ſur toutes choſes en l'inſtitution de leurs enfans, & enioignoient vn perpetuel ſilence à ceux qui pour la troiſieſme fois eſtoient conuaincus de menſonge, & les priuoient de tous honneurs & charges publiques: mais Artaxerxes leur

Roy ſe monſtra en cela beaucoup plus ſeuere, ayant ordonné que la langue fuſt couppee aux menteurs & attachee auec vn clou à trois pointes.

VI. Et pleuſt à Dieu que ce ſupplice fuſt eſtably de noſtre temps à tout le moins contre les blaſphemateurs & pariures: eſtant certain (puis que Dieu meſme l'a dit ainſi) que l'ire de Dieu ne ſera iamais retiree de deſſus les hommes qui blaſphement ſon nom: ce qui eſt venu en France en tel abus qu'il ſemble que les diſcours & cõmuns & ſerieux ne ſont point aſſaiſonnez de leur bien-ſeance s'ils ne ſont accompagnez ou authoriſez de blaſphemes, d'imprecatiõs horribles, ſermens execrables & bien ſouuent auſſi de pariures: & tout cela s'eſt engendré du menſonge. Car celuy qui ne peut eſtre creu de ſes menſonges a recours aux blaſphemes, imprecations & ſermens pour les authoriſer, & par ainſi (comme dit Ciceron) il eſt facilement induit au pariure.

Cicero pro Roſcio.

VII. Les deux vices oppoſez à ceſte vertu ſont compris ſoubs le ſeul nom de menſonge, bien que chacun ayt ſon propre nom. Car le vice contraire à la verité en l'excez eſt appellé *ſimulation & arrogance*, & en la defectuoſité *diſſimulation*. La ſimulation ou arrogance dit & impoſe ce qui n'eſt pas, ou plus qu'il n'y a pas en quelqu'vn: & la diſſimulation taiſe & ſupprime ce qui eſt vrayement. Et afin qu'on n'erre point aux mots & aux termes i'accorde que le mot de *ſimulation* n'eſt gueres vſité en noſtre langue, pour ce que les ſciences n'ayant pas eſté eſcrites en icelle, elle demeure encore defectueuſe en termes d'art. Le mot *d'arrogance* ne ſignifie pas icy ſuperbe ou preſomption, comme le vulgaire en vſe en François: ains c'eſt proprement le vice par lequel quelqu'vn s'attribuë ce qu'il n'a point du tout, ou plus qu'il

n'a

n'a pas. Ioint que la ſuperbe giſt principalement au fait, & l'arrogance ſeulement aux paroles. Voilà quant aux mots. Diſtinguons maintenant plus clairement les choſes meſmes.

Le menſonge donc eſt le nom general qui cõprend les deux vices oppoſez à la verité. La diſſimulation eſt le vice opposé quant à la defectuoſité: & la ſimulation quant à l'excez, & regarde tant noſtre perſonne que celle d'autruy: mais l'arrogance, qui eſt vne eſpece de ſimulation, n'appartiẽt qu'à nous-meſmes. VIII.

L'on peche par diſſimulation en deux ſortes: l'vne en ſupprimant le vice qui eſt en quelqu'vn, pour le faire honorer, & cela ſe fait par flatterie ou par amitié: l'autre en ſupprimant la vertu & le merite de quelqu'vn, pour le rendre odieux ou moins recommandable, & cela ſe fait par enuie ou par malice ou par vne meſdiſance ordinaire. IX.

L'on peche auſſi par ſimulation en deux manieres: l'vne en impoſant à quelqu'vn le vice qui n'eſt pas en luy pour le rendre odieux ou moins recommandable, ſoit par enuie ou malice, ou par vne meſdiſance couſtumiere, & c'eſt proprement *Calomnie*: l'autre en luy attribuant la vertu qui n'eſt pas en luy, pour le rendre plus recommandable, ſoit par flatterie, ſoit par amitié. Et quand on s'attribuë ſoy-meſme quelque perfection qu'on n'a pas c'eſt touſiours ſimulation en general, mais c'eſt proprement *Arrogance*. X.

Et quoy que l'arrogance ſoit plus euidente & groſſiere lors qu'on s'attribuë ainſi quelque perfection qu'on n'a pas: ſi eſt-ce qu'elle conſiſte auſſi en la ſuppreſſion ou attenuation de la perfectiõ qu'on affecte: & cela ſe fait ironiquement: comme quand Socrates diſoit qu'il ſçauoit bien cela qu'il ne ſçauoit rien: & neãtmoins ſe meſloit de cenſurer les plus grãds Phi- XI.

loſophes

losophe & instruire la ieunesse. Tels estoient aussi les Lacedemoniens (dit le Philosophe) lesquels en leur simplicité tesmoignoient beaucoup d'arrogance. Tel estoit Cinna dont fait mention Martial, lequel estant pauure & dissimulant sa pauureté, se disoit estre pauure & toutesfois ne desiroit rien moins qu'estre estimé pauure.

Aristot. c. 4. lib. 4. Martial.

XII. Ce subjet du mensonge est fort plantureux: mais pour ce que i'en ay parlé ailleurs, i'en rapporteray seulemẽt quelques preceptes sommaires. Le premier c'est que le mẽsonge est le vice le plus odieux à Dieu: d'autant que Dieu est l'autheur de la verité & la verité mesme, & le diable est le pere de mensonge: & comme parlent les Metaphysiciens, la verité dit l'estre des choses qui est attaché à la diuinité comme le vray estant & l'estant des estans: & le mẽsonge dit la priuation de l'estre & l'aneantissement de l'estant.

An 2. liure des loix mor. touchant le duel. Proa. c. 8. & c. 14.

XIII. Le second c'est qu'il y a trois sortes de mensonge, celuy qui se dit par malice, celuy qui se dit par plaisanterie ou bouffonnerie, & celuy qui se dit pour quelque bonne fin, & est appellé mẽsonge officieux: comme celuy des femmes sages d'Egypte qui mentirent à Pharaon en faueur des Iuifs: & celuy de la garce de Hiericho qui recela les espions de Iosué en sa maison, & neantmoins dit qu'ils n'y estoient pas à ceux qui les cherchoient pour les prendre & punir.

S. Aug. de mendacio ad Consentium. Exod. 1. Iosué 2.

XIV. Le troisiesme, Il ne faut nullement mentir en pas vne sorte ny pour quelque cause que ce soit.

Eccle. 4. & omnes gentes 22. quest 2.

XV. Le quatriesme, Que s'il est question de sauuer la vie à quelqu'vn par le mensonge il ne faut pas pourtant mentir: d'autant qu'il ne faut pas faire bresche à nostre ame pour le salut du corps de personne quelconque. Car la loy Chrestienne ne permet nul mal pour le bien. Que s'il a esté quelquefois practiqué

en

en l'ancienne loy (comme nous venons de remarquer) le bien faict a esté recompensé temporellement à cause de la bonne intention : mais l'ame ne laisse pas d'estre souillée du mensonge. C'est pourquoy le bon Euesque Firmus ayma mieux souffrir constamment la torture que de descouurir vn Chrestien qu'il auoit recelé, ny mentir en niant le fait.

XVI. Le cinquiesme, Le Roy-Prophete disant que tout homme est menteur ne s'entend pas seulement de la parole, ains aussi & plustost de la conception : d'autant que l'homme se promet & s'imagine mille choses qui luy arriuent tout autrement: de maniere qu'en cela il se trouue menteur en soy-mesme. Car au demeurant il n'est point necessaire que l'homme mente quelquesfois : & mesmes nous lisons qu'Epaminondas ne mentit oncques en sa vie : & que Pomponius Atticus ne souffrit iamais que personne mentist en sa presence. *Psal. 115.*

XVII. Le sixiesme, à parler proprement, il y a difference entre dire mensonge & mentir: d'autant que le mensonge est tousiours proferé contre la creance ou l'opinion de celuy qui parle, & quelquesfois on peut mentir pensant dire la verité, & ce n'est pas dire mensonge : tellement qu'on peut mentir par erreur sans dire mensonge. *D. Tho. 3. sent. distinct. 38 quæst. 3.*

XVIII. Le septiesme, il est certain que Dieu menace de la peine eternelle les menteurs: mais encore portent-ils tousiours quant & eux vne peine temporelle. Car (comme disoit le Philosophe) ils gaignent cela en mentant que l'on ne les croit pas mesmes quand ils disent la verité. *Psal. 5. Prou. 19. Sap. 1. Diogen. Laert. l. 5. vit. Philos.*

Quand au dementir des Dueliſtes, i'en ay assez discouru en mon traité des loix militaires. Passons maintenant outre aux autres vertus.

De

De l'entregent & ciuilité: & des vices qui luy sont opposez.

Chap. XI.

Sommaire.

1. Pourquoy ceste vertu precede en ordre la suiuante. II. Qu'est-ce qu'Entregent. III. La recommandation & vtilité de ceste vertu. IV. Pourquoy elle est appellee Entregent. V. Pourquoy Ciuilité. VI. La Noblesse se doit tenir dãs les villes. VII. Ceux qui practiquent ceste vertu sont appellez galans hommes. VIII. La bouffonnerie luy est opposee en l'excés. IX. La rusticité en la defectuosité.

I. LEs vertus precedentes sont certainement necessaires pour la candeur & perfection de l'ame: mais les deux suiuantes sont tres-vtiles à la conuersation ciuile & regardent plus le contentement d'autruy que le nostre propre. Celle qui est icy proposée consiste principalement és bons mots, poinctes, & gentils réparts de paroles, auec le geste, le port, maintient & bonne grace: & celle qui sera traitee au chapitre suiuant regarde autant les actions & deportemens que les paroles. Toutesfois parce que la precedente consiste aussi en paroles, & que celle-cy est comme l'assaisonnement d'icelle, il est bien à propos que nous en traitions deuant l'autre, à cause de l'affinité & connexité de celle-cy auec la precedente.

II. Ie diray donc pour la description d'icelle que l'Entregent ou ciuilité est vne vertu morale qui consiste à dire de bonne grace le mot parmy les honnestes compagnies. Ce mot *de bonne grace*, comprend le geste, le port & le maintient de la personne: car tout cela est requis pour la perfection de l'Entregent, mesmement entre les Courtisans.

La

La vertu precedente consiste aussi en paroles: mais c'est pour euiter la simulation & dissimulation, & ne s'esloigner iamais de la verité : & celle-cy regarde seulement l'assaisonnement des discours pour les rendre plus agreables & plausibles, soit y entre-meslant quelque mot de galanterie, quelque poincte & rencontre de bonne grace ou quelque gentil repart, soit quelque bon conte rapporté bien à propos. En quoy les Lacedemoniens excelloient anciennement: aussi leur estoit-il commandé par les loix de Lycurgus d'instruire leurs enfans à ceste vertu: & les plus grands & illustres personnages tant en la gloire des armes que des lettres s'y sont de tout temps delectez, comme l'on peut remarquer par les apothegmes & dicts notables qu'on a recueilly de leurs discours familiers : mais entre tous les autres l'Empereur Vespasian estoit tellement accoustumé, qu'estant mesmes aux abois de la mort il ne se peut tenir de dire de bons & plaisans mots. Socrates se plaisoit aussi ordinairement à brocarder: toutesfois il sembloit vn peu aspre à l'endroit des personnes vicieuses. Mais Asinius Pollio excelloit tant en ceste vertu & estoit estimé homme de si bonne compagnie qu'il en estoit appellé *l'homme de toutes heures*: parce qu'il estoit tousiours ioyeux & de belle & gaye humeur.

III.

Macrob. c. 3. lib. 7. Satur.

Xiphil. Sueton. in Vesp.

Gyraldus de poëtis.

Or ceste vertu est appellée *Entregent*, de ce qu'elle doit estre practiquée en conuersant parmy les gens. Car en toutes bonnes compagnies il faut tascher d'assaisonner si bien nos discours que les auditeurs les sauourent volontiers & se delectent à les entendre.

IV.

Elle est aussi appellée *Ciuilité*, du mot *Cité*, à l'imitation des Latins qui la nõment *Vrbanité* du mot *Vrbs*, qui signifie ville: & ce d'autant que dans les villes & citez

V.

citez il y a plus de hantiſe, ſocieté, commerce & conuerſation entre les hommes & de meilleures compagnies parmy leſquelles ceſte vertu eſt practiquee.

VI. C'eſt pourquoy entre toutes les nations les mieux policées la Nobleſſe ſe tient de tout temps dans les villes, excepté en ce Royaume, depuis que les offices & benefices d'importance ſont conferez aux gens du tiers eſtat indifferemment auec la Nobleſſe: laquelle s'en rendant indigne par le meſpris qu'elle faiſoit des bonnes lettres, ayma mieux quitter les villes que d'obeyr à ceux auſquels elle ſouloit commander. Ainſi le meſpris des lettres a beaucoup rabbaiſé la dignité de la Nobleſſe & l'a faite deſcheoir de ſon authorité & préeminence.

VII. Ceux qui excellent en ceſte vertu de l'entre-gent & ciuilité ſont auiourd'huy communément appellez accorts & galans hommes. Les Latins les appellent auſſi *facetos*: d'où vient le mot de *facetieux*, qui eſt plus propre aux bouffons & farſeurs ſelon noſtre vſage qu'aux galans hommes.

VIII. Quant aux vices oppoſez à ceſte vertu ils ſont tous deux compris ſoubs le nom commun *d'inciuilité*: mais celuy qui excede eſt proprement appellé *bouffonnerie & plaiſanterie*: laquelle n'eſt que trop commune en ce ſiecle depraué notamment à la ſuite des grands ſeigneurs: auſſi ceux qui pratiquent ce vice ſont des perſonnes viles, honteuſes & meſpriſables: deſquelles les grands ſe ſeruent ou pour en auoir du plaiſir, ou pour faire brocarder ceux auſquels ils ne ſont pas bien affectionnés: tellement qu'en toutes façons ce vice eſt indigne des perſonnes ingenuës. C'eſt pourquoy Agathocles tyran de Syracuſe eſt blaſmé d'auoir ordinairement bouffoné auec ſes familiers, & meſmes iuſques à donner à rire,

au

au peuple & Ciceron aussi est noté & taché de ce costé-là pour auoir trop affecté la bouffonerie & brocardé toute sorte de personnes iusques à les offenser, en quoy il se rendit odieux à plusieurs & à cette cause son ennemy Vatinius rencontrant plaisamment contre vn plaisant l'appella vn iour *le bouffon consulaire*. *Mac. c. 1. l. 2. Satur.*

Le vice en la defectuosité contraire à l'entre-gent c'est la *rusticité*, qui est la marque d'vn esprit mousse, grossier & inhabile à se comporter & entretenir decemment parmi les bonnes compagnies: & tient aucunement de la brutalité. Car les hommes (comme dit le Philosophe) estant des animaux politiques & nés à la societé, ceux-là participent le plus de l'humanité qui sont les plus capables de la societé & conuersation humaine: & ceux au contraire, qui s'en monstrent incapables, approchent d'autant plus de la nature des bestes. Tout ainsi donc que cette vertu est appellée *Ciuilité* du nom de *cité*: aussi le defaut d'icelle est appellé *rusticité*, comme qui diroit *vice champestre*, du mot Latin *Rus*, qui signifie metairie & habitation champestre. *Ari. c. 2. l. 1. Politi.*

IX.

De l'affabilité & courtoisie: & des vices qui luy sont opposez.

CHAP. XII.

Sommaire.

I. *Ceste vertu est tres-vtile aux Princes & Seigneurs.* II. *Ses noms en Grec.* III. *En Latin.* IV. *En François.* V. *Qu'est-ce qu'affabilité ou courtoisie.* VI. *En quelles personnes elle est le plus requise.* VII. *Comment il en faut vser.* VIII. *Que les Princes & leurs principaux officiers manquent ordinairement en l'exercice d'icelle.* IX. *Combien Adrian, Vespasian & Trajan excelloient en icelle.* X. *Ses deux vices opposez.* XI. *Qu'il faut obseruer en l'affabilité*

La proportion Geometrique. XII. *Precepte pour les gouuerneurs & magistrats.*

I. C'Est icy la derniere des vertus morales en ordre: mais la premiere & la plus requise aux Rois, Princes, gouuerneurs, & magistrats: pource qu'elle garde le compliment & la modestie qu'il faut obseruer en la societé & conuersation humaine, tant en nos actions qu'en nos paroles.

II. Or il est mal-aisé de donner vn nom bien propre à cette vertu en aucune lãgue: & les Grecs mesmes quoy que la leur soit tres-feconde & copieuse ne luy ont sceu dõner autre nom que celuy *d'amitié* φιλία: combien qu'il y ait grande difference (ainsi que remarque *Arist. 6. l. 4. Ethic. Nicom.* le Philosophe) entre l'vne & l'autre. Car l'amitié est accompagnée d'vne particuliere affection qui lie reciproquement les volontés des amis: de laquelle affectiõ ceste vertu est exẽpte, se cõportãt gracieusemẽt à l'ẽdroit de toutes persõnes, quoy qu'elles soiẽt incogneuës. Ioint q̃ l'amitié (comme il sera dit en sõ lieu) *Au liure. 7. c. 1.* n'est point vertu, ains le fruit de la vertu. Et pour le dire en vn mot, de l'vne on est apellé *Amy*, & de l'autre (c'est à sçauoir de l'affabilité) on est appellé *Amiable.*

III. Les Latins luy ont dõné ce nom *Comitas*, d'où vient *Comis*, c'est à dire *sociable.* Ils appellẽt aussi *Affabilitas*, du mot *Affari*, qui signifie parler à q̃lqu'vn: d'autant que cette vertu se practique principalemẽt à l'ẽdroit de ceux qui ont affaire de parler à no⁹: tellemẽt qu'*Affable* est propremẽt celuy qui dõne libre accés à ceux qui desirẽt parler à luy & q̃ leur dõne volõtiers audiẽce sãs se mõstrer rebours fascheux ny difficile.

IV. Nostre langue a receu ce mot d'Affabilité en ce sens biẽ que i'approuuerois plus celuy de *Gracieuseté*, encore qu'il ne soit pas si vsité: car delà on est appellé *Gracieux.* Ie voudrois encore appeller cette ver-

tu

tũ du nom de *Courtoisie*, de laquelle on est appellé *courtois*: prenant l'etymologie de la *Cour*: d'autant que c'est la vertu dont les Courtisans font profession sur tous autres, en se monstrant gracieux, affables & officieux, quoy que ce soit plus de parole que d'effect. Mais sans nous arrester plus longuement aux mots venons à la definition de la chose.

l'Affabilité ou Courtoisie est vne vertu morale par le moyen de laquelle nous nous monstrons gracieux & officieux à l'endroit de toute sorte de personnes qui ont affaire à nous. V.

De cette description nous pouuons facilement colliger ce que i'ay touché au commencement, c'est à sçauoir de laquelle importance est cette vertu à tous ceux qui meinent vne vie actiue, mais principalement à ceux qui ont le maniment & administration des affaires du monde, soit en la iustice, soit en la milice, soit aux finances. Car ils sont obligez de donner audience à toutes personnes: autrement il leur faudroit dire comme vne pauure femmelette à Philippus Roy de Macedoine qui auoit respondu à ses prieres importunes qu'il n'auoit pas loisir de l'ouyr: *Ne vueilles donc pas estre Roy.* VI.

Que si la raison & le droit ne leur permet pas de faire ce dont ils sont requis, si ne doiuent-ils iamais monstrer vne face rude aux requerans & supplians, ains les accueillir gracieusement & les esconduire auec quelque remonstrance si qu'il semble que les poursuiuans sont eux-mesmes blasmables d'auoir demandé chose qui ne leur peut estre raisonnablement octroyee, auec promesse qu'en quelque autre occasion plus legitime ils receuront du contentement & traitement plus fauorable. VII.

En laquelle, bien-seance manquent ordinaire- VIII.

ment les princes & leurs principaux officiers, se rendãs odieux en rabroüant trop rudemẽt ceux qui leur semblent importuns en leurs sollicitatiõs & poursuites, au lieu que s'ils ne veulent les contenter en effect ils deuroient à tout le moins les rendre satisfaits par belles & gracieuses paroles. Car la pluspart du monde se paye de ceste monnoye, & se voyant traité gracieusement & courtoisement conçoit vne bonne esperance de l'aduenir encore que le present ne luy soit fauorable, & en reiette plustost la faute sur soy-mesme que sur ceux qui l'esconduisent de ses requestes & poursuites.

IX. L'Empereur Adrian a tant excellé en l'exercice de ceste vertu qu'on escrit que iamais personne ne s'en retourna mescõtent de luy. Car il respondoit si gracieusement à toutes personnes qu'il estoit mal-aisé de discerner à leur despart lesquels estoient les plus cõtens ou ceux qui auoient esté expediés à leur souhait, ou ceux qui auoient esté esconduits de leurs demandes. L'on dit aussi de Vespasian que ses amis luy remõstrant qu'il sembloit relascher beaucoup de sa majesté imperiale en se mõstrant affable à toute sorte de gens : *Il ne faut pas* (dit-il) *que personne s'en aille mescontent de l'Empereur.* Et Traian respondit à vn pareil reproche : *Ie veux* (dit-il) *estre tel enuers les personnes priuées, que ie desirerois d'vn Empereur enuers moy si i'estois personne priuée.*

Dion.

Sueton. in Vesp.

X. Les vices opposez à cette vertu sõt du costé de l'excez la discourtoisie, le faste & la difficulté : & en la defectuosité, la submissiõ seruile. Celle-cy est propre aux ames laschs ou flatteuses & desloyales, & celle-là aux ambitieuses & superbes ou rechinées, chagrines & trop melãcholiques : ausquelles il faudroit dire de mesme que Platõ à Xenocrates, que pour les rẽdre

Plu. in C. Marie.

plus courtoises il leur faudroit sacrifier aux Graces.

XI. Mais pour euiter qu'on ne tõbe en l'vne ou en l'autre, il faut obseruer la proportion geometrique telle qu'en la iustice distributiue, en la distributiõ des accueils, hõneurs & complimens qu'on rend à diuerses personnes, en recognoissant sa propre cõdition & la dignité de sa charge & celle de ceux qui nous abordent. Car c'est principalement en cette vertu que la bien-seance est requise, laquelle les Grecs appellent τὸ πρέπον, κοσμίον, καὶ ἀγαθὸν & les Latins *decorũ*: qui donne tant de lustre à nos actions qu'elles en sont entierement accõplies: & telle perfection de deuoir & bien-seãce est encore fort proprement appellée des Grecs κατόρθωμα, *cathortoma*, c'est à dire, droiture pour autant qu'õ ne gauchit & ne se forligne nullemẽt du deuoir auquel on est obligé: lequel estant diuers à l'endroit de diuerses personnes, il est requis beaucoup de prudence, discretion & iugement pour la practiquer auec vne iuste proportion geometrique.

XII. Mais entr'autres les gouuerneurs & magistrats doiuent soigneusemẽt prendre garde qu'en l'exercice de leurs charges ils ne se relaschẽt point tellemẽt qu'ils s'en rendent mesprisables: cõtre lesquels en ce cas les anciens Romains procedoient comme deserteurs de leurs charges & coulpables d'auoir auily la dignité & autorité d'icelles, les appellant *reos imminutæ magistratus*. Et pour obuier à cela, le Philosophe nous dõne vn beau precepte, c'est qu'il faut touſiours meſler la grauité auec l'affabilité, afin que celles-cy empesche la grauité de se releuer iusques à vne trop grande seuerité ou faste: & que celle-là empesche l'affabilité de se rabbaisser & auilir iusques à rẽdre la personne contẽptible: ains que par ce moyẽ l'vne soit assaisonnée & attrempée par l'autre. Soit assez discouru des

Cicer. in Verr. 2. Actor. 2. Rhetor.

onze vertus Morales. Maintenant il faut passer aux Intellectuelles & quelques autres especes de vertu que nous exposerõs plus legeremẽt pour estre moins importantes à nostre subjet que les precedentes.

LE SIXIESME LIVRE DE L'ETHIQVE OV PHILOSOPHIE MORALE.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

Du nombre des Habitudes intellectuelles.

CHAP. I.

Sommaire.

I. *La liaison du subjet.* II. *La Science, Intelligence, & Sapience se proposent la cognoissance pour leur fin.* III. *La Prudence & l'Art se proposent l'operation.* IV. *Des arts liberaux.* V. *Que l'instruction, croyance, opinion, pensee, memoire, & subtilité d'esprit ne sont point habitudes intellectuelles.* VI. *Que la prudence & l'Art, quoy que leur fin soit incertaine, ne laissent pas d'estre habitudes intellectuelles.* VII. *Conclusion.*

I. APres auoir parcouru toutes les vertus morales lesquelles seruent le plus au subjet de ceste discipline: il faut dire aussi quelque chose des vertus intellectuelles: d'autant qu'elles sont comme l'œil qui conduit les morales, mais specialement la Prudence, sans laquelle nulle vertu morale ne peut estre parfaictement reglee.

Or la distinction & nombre des habitudes de l'entendement se peut commodement colliger de leur fin. Car elles se proposent toutes ou la cognoissance ou l'operation. Celles qui se proposent la cognoissance sont trois, la Science, l'Intelligence, & la Sapience. La Science nous conduit à la cognoissance de l'effet par sa cause: & pour y paruenir se sert de la demonstration qui est composee de principes certains & infaillibles. L'intelligence estant releuee au dessus de la Science consiste en la cognoissance de ces principes mesmes de la demonstration par laquelle la Science est acquise. La Sapience comprenant toutes les deux ensemble consiste en la cognoissance, tant de la chose sceuë par la demonstration, que des principes mesmes dont la demonstration est bastie & composee. II.

Les habitudes qui se proposent l'operation sont de deux sortes, comme l'operation se diuise aussi en deux especes, c'est à sçauoir en action & façon. L'action est vne operation qui ne laisse nul ouurage visible apres soy, parce qu'elle n'opere point en aucune matiere: comme discourir, danser, picquer vn cheual, chanter: & la Prudence est celle qui regle & modere telles actions. La façon est vne operation laquelle laisse quelque ouurage visible apres qu'elle est parfaicte: d'autant qu'elle se sert de quelque matiere visible, en laquelle ou de laquelle elle faict quelque chose, comme bastir vne maison, faire vne serreure, vn habit: & telles operations appartiennent aux mestiers vils, sordides & mechaniques. III.

Il y a encore vne autre sorte de façó prise improprémét & par metaphore: parce qu'ores qu'elles ne soit IV.

point en vne matiere grossiere & ne laisse point d'ouurage visible apres soy, si est-ce qu'ayant quelque analogie à la precedente elle est aussi appellee façon, & est propre aux seuls arts liberaux, qui sont ainsi appellees à la distinction des vils mestiers, pour estre dignes des hommes libres, ingenus & nobles, comme sont la Grammaire, la Rhetorique, la Logique, la Poësie, & l'Histoire. Car toutes ces disciplines enseignent à former & faire quelque ouurage de quelque chose qui est appellee metaphoriquement matiere. Ainsi la Grammaire compose les syllabes de lettres, les mots de syllabes, & de mots les oraisons. La Rhetorique bastit des harangues d'vn triage de termes elegans & riches sentences bien liees ensemble. La Logique forme ses discours serrez d'vne ou deux propositions, dont elle collige sa preuue. La Poëlie s'astreignant en ses discours à obseruer la quantité des syllabes ou certaines mesures & cadences que les Grecs appellent *rithmos*, les enrichit aussi de figures, & pour la delectation y adiouste encore la fable. L'histoire est composee des memoires qu'on a des choses passees. Et voilà comment ces honnestes disciplines sont à bon droit appellees arts, parce qu'elles prescriuent les preceptes de faire quelque ouurage sinon d'vne matiere grossiere, à tout le moins du ramas de certaines choses qui tiennent lieu de matiere.

V. Il y a vn grand bruit entre les Scholastiques pour sçauoir si outre les cinq vertus intellectuelles que nous venons de colliger par leur fin, il y en a d'autres : d'autant que le Philosophe mesmes fait quelquefois mention d'autres que celles-là, comme sont l'instruction ou discipline, la croyance, l'opinion, la pensee, la memoire, la subtilité d'esprit, que

les

les Latins appellent *ingenium*, la ratiocination & autres semblables. Toutesfois cela bien consideré il n'y en a point de propres que les cinq precedentes, c'est à sçauoir, la Sapience, l'Intelligence, la Science, la Prudence & l'Art. Car l'instruction ou discipline & la ratiocination sont plustost des instrumens pour acquerir ces vertus-là que propres vertus de l'entendement. La memoire & subtilité d'esprit sont des facultés de l'ame separées de l'entendement. Car la subtilité de l'esprit est ioincte à la fantasie ou imagination, laquelle estant prompte, viue & feconde est appellée *subtilité d'esprit*: & la memoire tant sensible qu'intellectuelle est vne faculté notoirement distincte & separee de l'entendement, comme nous auons monstré en la Physique. Quant à la croyance, opinion & pensée, elles ne meritent point le nom de vertus de l'entendement, ny mesmes d'habitudes: d'autant qu'elles sont muables & incertaines. Car il n'y a homme si prudent ny si sage qui ne se mesconte quelquesfois en sa croyance, opinion ou pensee, & qui n'en demorde facilement (s'il n'est pire qu'acchariastre & priué de l'vsage de raison) en luy faisant apparoir du contraire. *Au liure 8. de la Physiq.*

VI. On me pourroit icy obiecter que celles-là mesmes que ie veux icy establir pour les vrayes & asseurees vertus de l'entendement, sont neantmoins bien souuent incertaines, & specialemẽt la Prudence & l'Art: veu que l'experience nous apprend que les hommes les plus prudens du monde, & les meilleurs & plus excellens artisans obseruant mesmes toutes les regles & preceptes de leur habitude faillent & ne paruiennent pas touſiours à la fin & perfectiõ qu'ils s'estoient proposees. A cela ie respons que la Sapience, Intelligence & Science sont tres-certaines &

infaillibles, d'autant que leur matiere ou subjet est constant & permanēt: mais que la Prudence & l'Art, quoy que leurs preceptes soient aussi tres-certains de soy, ne paruiennent pas tousiours à leur but à cause de l'inconstance, instabilité & imperfection de leur subjet qui est pour la prudence, les actions humaines: & pour l'Art, la matiere de laquelle se peut faire quelque ouurage. Toutesfois celuy qui en est doüé n'en est pas pourtant ny moins excellent ny moins parfaict. Ainsi Annibal n'est pas estimé moins prudēt capitaine pour auoir esté vaincu à Zama par Scipion, n'ayant rien obmis du deuoir & industrie militaire: & Æschines ne laissa pas d'estre tres-excellent orateur pour auoir perdu sa cause touchant la couronne contre Demosthenes. Et si vn artisan besoignant de quelque mauuaise matiere ne conduit pas son ouurage à vne entiere perfection, ce deffaut ne luy doibt pas pourtant estre imputé, & moins encore à son art.

VII. Si on vouloit rapporter aux vertus ou habitudes de l'entendement tant celles qui sont incertaines de soy que celles qui ne sont qu'instrumentaires, le nombre sans doubte en seroit plus grād que de cinq: & au contraire il en seroit moindre si soubs la Sapience nous voulions comprendre l'Intelligence & la Science, ou bien confondre la Sapience mesme auec l'Intelligence & Science. Mais parce que cela apporteroit beaucoup de confusion, il vaut mieux se tenir au denombrement precedent des cinq vertus intellectuelles: de chacune desquelles il nous faut particulierement discourir par ordre apres que nous aurons dit quelque chose touchant leur denominaison, genre, distinction & ordre.

De

De la denominaison & genre des Vertus intellectuelles.

Chap. II.

Sommaire.

I. *Erreur de Picolomini & autres.* II. *La raison de leur erreur.* III. *Ils la fondent sur le texte d'Aristote.* IV. *Comment les Vertus intellectuelles peuuent estre appellees & relations & habitudes.* V. *Refutation du susdit erreur.* VI. *Comment Aristote compare l'entendement à vn tableau auquel rien n'a esté peinct.* VII. *Comment l'entendement est dict passible & impassible.* VIII. *Que les Anges & nostre entendement sont subjets à changement de perfection non pas de corruption.* IX. *Que la memoire y est aussi subjete.* X. *Pourquoy telles habitudes sont appellees* Intellectuelles. XI. *Resolution & conclusion de la question.*

I'Ay trouué fort estrange qu'aucuns autheurs bien celebres & entre autres Picolomini, ayent appellé ces vertus dont nous entendons icy discourir, *habitudes intellectuelles*, & neantmoins soustiennent opiniastrement qu'elles ne sont point qualités, ny attachées à l'entendement comme en leur subjet d'inhesion. Car si elles sont vertus ou habitudes elles sont necessairement qualités: & si elles doiuent estre appellées *intellectuelles* c'est pource qu'elles ont leur siege en l'entendement, à la distinction des morales qui l'ont en l'appetit sensuel. I.

Le fondement de leur opinion est que ces vertus ont de la relation aux choses ausquelles elles sont appliquees: par exemple la Science a relation aux choses qui peuuent estre sceuës, l'intelligence aux intelligibles, & l'art aux artificielles. Et par ainsi estant soubs le genre des relatifs elles ne sont point qualités. Qu'elles ne sont point appellees *intelle-* II.

ctuelles

Etuelles pour estre en l'entendement comme en leur subjet: d'autant qu'elles sont en la fantasie & en la memoire: toutesfois qu'estant reglees par l'entendement, & par la raison elles sont de là surnommées intellectuelles & rationnelles.

III. Pour fortifier encore d'auantage ceste opinion, ils alleguent l'authorité du Philosophe disant que l'entendement est semblable à vn tableau auquel il n'y a rien de peint, & par consequent exempt & desnué de toutes especes: à raison dequoy il l'appelle aussi impassible. Ioint qu'estant immortel il ne peut estre sujet à changement, comme il le seroit s'il estoit susceptible de telles qualités ou habitudes. Voilà leurs raisons, lesquelles il faut destruire pour establir la nostre.

Aristot. c. 4. & 5. li. 3. de anima.

IV. Quant à ce qu'ils disent donc que ces vertus sont des relations non pas des habitudes ie leur accorderay la premiere partie & nieray l'autre. Car il est certain qu'à diuers respects elles peuuét estre soubs l'vn & l'autre genre: & le Philosophe mesme les appelle tantost relatifs, tantost qualités. Elles sont habitudes estant considerees absoluëment en soy: elles sont relatifs en tant qu'elles se rapportent à leur objet. Ainsi la science a relation à la chose sceuë, l'intelligence à la chose entenduë, & l'art à la chose artificielle.

V. Ie trouue encore plus absurde ceste opinion en ce qu'elles ne sont point appellees intellectuelles pour estre en l'entendement comme en leur subjet, ains seulement à cause que les especes en estant receuës en la fantasie, elles sont reglees par l'entendement & par la raison. Car combien que ce soit vn axiome tres-certain en la Philosophie, qu'il n'y a rien en l'entendement qui n'ait esté au precedent en quelqu'vn des sens, c'est à dire, que l'entendement ne re-

çoit

çoit aucune espece immediatement de soy, ains mediatement par le moyen des sens : si est-ce que luy estant rapportee par le sens & mesmemẽt par la fantasie ou imagination elle y est receuë comme en son subiet suiuant ce mesme axiome. C'est pourquoy le Philosophe dit aussi ailleurs qu'on ne peut entẽdre sans imagination, c'est à dire, sans que les especes receuës en l'entendement passent par l'imagination ou fantasie. *Arist. c. 1. de memor. & record.*

VI. Pour le regard de l'authorité du mesme Philosophe laquelle ils alleguent à leur aduantage quand il dit que l'entendemẽt est semblable à vn tableau, auquel il n'y a rien de peinct, cela faict directemẽt contre eux, estant fidellement allegué & interpreté. Car il ne dit pas simplement *à vn tableau auquel rien n'a esté peinct*, ains *auquel rien n'a esté actuellement peinct*, pour monstrer qu'il est susceptible des especes dont il est le subiect auant qu'il les ait actuellement receuës, tout ainsi qu'vn tableau blanchi est susceptible de peincture. Car pour exposer encore ce lieu en passant : comme toute similitude cloche d'vn pied, aussi fait celle-cy : d'autãt que l'entendemẽt est semblable en quelque chose à vn tableau auquel riẽ n'est peinct actuellement, pource que l'vn & l'autre est susceptible de quelque chose, l'vn des couleurs, l'autre des especes des obiects : mais ils differẽt en ce que le tableau estãt vne fois peinct, n'est plus susceptible d'vne autre peincture sans effacer & biffer la precedente : au lieu que l'entendement se perfectionne touſiours d'auantage en receuãt des especes les vnes sur les autres sans qu'elles s'entre-empeschent y estãt receuës. Le Philosophe donc en considerant ceste difference n'a pas comparé nostre ame à vn tableau absoluëment, mais bien à vn tableau auquel rien n'a esté peinct actuellement.

Quand

VII. Quand le Philosophe dit aussi en son troisiesme liure de l'ame que l'entendement est impassible, cela doit estre interpreté de l'entendement agent: car au mesme lieu il distingue l'entendement en agent & passible: le recognoissant passible en tant qu'il perçoit les especes abstraictes par l'entendement agent, ainsi que i'ay monstré en ma Physique.

Arist. c. 4. & 5. li. 3. de anima.

Au liu. 8.

VIII. C'est mal argumenté aussi de dire que l'entendement estant immortel il n'est point susceptible d'aucaues qualitez, parce que cela luy apporteroit alteration & changement, qui conduit à la corruption. Car il y a deux sortes de changement: l'vn qui conduit à corruption, l'autre qui perfectionne: & à celuy-cy non à celuy-là l'entendement est subject, pource que d'autant plus qu'il reçoit & comprend, d'autant plus il se perfectionne: ce qui est tout manifeste és Anges lesquels estans des pures intelligences, exemptes de matiere & de sens reçoiuent dés nouuelles especes des choses dont ils quierent la cognoissance: autrement il faudroit dire qu'ils ne pourroient rien apprendre de nouueau: & le mesme est de nostre ame separée du corps, ainsi que i'ay monstré en la Metaphysique.

Au liu. 5.

IX. Et pour les conuaincre encore d'auantage, la memoire intellectuelle n'est-ce pas vne faculté de l'ame aussi bien immortelle que l'entendement? & toutesfois quel reseruoir ou thresor d'especes seroit-ce si elle n'est susceptible de changement par la reception de nouueaux objects les vns sur les autres?

X. Apres tout encore pourquoy ces vertus meriteroient-elles plustost le nom d'intellectuelles que les morales, si les vnes & les autres sõt seulement és sens: veu que la conduite de l'entendement & de la raison s'estend aussi bien aux vnes qu'aux autres?

Il faut donc tenir pour chose indubitable que les vertus intellectuelles sont en l'entendement comme en leur subject, & que delà elles ont pris leur denominaison, combien que leurs objects ne soient pas immediatement receus ny perceus par l'entendemẽt, ains par le moyen des sens & specialemẽt de l'imagination ou fantasie. Elles sont aussi appellées *rationnelles* ou *raisonnables*, d'autant que la raison est inseparable de l'entendement auquel elles sont. Delà nous colligeons quãt & quant leur genre, qui est *habitude*, combien qu'en les considerant auec relation à leur object elles puissent aussi estre appellées relations ou relatifs. Elles sont aussi *vertus*: d'autant qu'elles perfectionnent l'ame, & c'est le propre de la vertu de perfectiõner son subiect. Mais estans vertus elles sons tousiours habitudes, & les habitudes sont qualitez. Voilà quand à la denominaison & genre des vertus intellectuelles. Disons maintenant quelque chose de leur distinction & de leur ordre. X.

De la distinction & ordre des vertus intellectuelles.

Chap. III.

Sommaire.

I. *Distinction* I. *des vertus intellectuelles selon leur fin.* II. *Distinction* 2. *selon leur subjet.* III. *Distinction* 3. *selon les facultez de l'ame.* IV. *Trois sortes d'ordre.* V. *Les vertus operatrices sont plus necessaires que les contemplatiues, & l'art plus que la prudence.* VI. *Quelles des vertus intellectuelles doiuent estre preferees selon l'ordre Methodique.* VII. *Comment il les faut denombrer tant selon l'ordre de dignité que selon l'ordre methodique.*

EN recherchant cy-deuant le nombre des vertus intellectuelles nous l'auons colligé par la differẽce de leur fin: en tant que les trois se proposẽt pour I.

leur

leur fin la cognoissance, c'est à sçauoir la Sapience, Intelligence & Science: que la seule Prudence regarde la moderation des actions humaines, & le seul Art consiste à faire quelque ouurage de certaine matiere.

II. La seconde distinction est prinse de leur subiect. Car les trois qui se proposent la cognoissance pour leur fin ont pour leur subiect les choses qui sõt reéllement & actuellement: & les deux autres consistent és choses futures, dont elles deliberent & consultent. Car on ne delibere point que des choses futures & qui sont à faire, non pas des passées ou presentes.

III. La troisiesme est fondée en la distinction des parties de l'ame. Car (comme dit le Philosophe) l'ame a deux parties: l'vne raisonnable comme l'entendement, l'autre irraisonnable, comme le sentiment. La partie raisonnable, se subdiuise encore en celle qui contemple les choses desquelles les principes sont necessaires & infaillibles, & celle qui considere les choses incertaines & muables: à celle-cy appartiennent la Prudence & l'Art, à celle-là se rapportent la Sapience, Intelligence & Science. Ces trois distinctions suffiront pour le present: car par l'exposition de chacune d'icelle nous apprendrons encore beaucoup mieux à les distinguer les vnes des autres.

Aristot. 6. lib. 2. Ethic. Nicom.

IV. Quand à l'ordre & au rang qu'elles doiuent tenir entr'elles, il le faut considerer en trois sortes. Car il y a ordre de dignité, ordre de necessité, & ordre methodique. Si nous regardons l'ordre d'excellence & dignité celles qui consistent en la contemplation (ainsi que nous monstrerons plus amplement cy-apres) l'emporteront sur celles qui ne se proposent que l'operation, & entre celles-cy l'actiue, qui est la Prudence sera preferable à la factiue qui est l'art.

Selon

Selon l'ordre de necessité, c'est sans doute que la Prudence & l'art deuancent les vertus contemplatiues, d'autant qu'elles sont plus requises à la vie humaine: & l'art l'est encore plus que la Prudence. Car sans les arts à grand'peine pourriõs-nous viure, mesmement sans l'agriculture, l'art de faire du pain, du vin, des vestemens, bastimens, & autres semblables. Et bien qu'on die que du temps de Saturne les hommes viuoient sans ces arts-là: si est-ce que ce n'estoit qu'en certaines contrées du monde. Ioint que la terre n'estoit pas peuplée comme depuis, ce siecle-là n'estant gueres esloigné du deluge, tellement qu'il n'y a nulle apparence que le glandage des chesnes, les meures, les fraises sauuages & les racines des herbes champestres fussent maintenant suffisantes pour la vie des hommes. Mais sans la Prudence l'on peut viure, quoy que ce soit auec desordre. Toutefois il est encore beaucoup mieux de viure en quelque sorte que de ne viure point du tout ou à tres-grand'peine. Ioint que sans les arts les plus necessaires il n'y auroit pas moins de desordre que sans la Prudence, ny la Prudence mesmes ne sçauroit subsister sans ces arts-là. Car les hommes ne trouuans pas ce qui seroit necessaire à leur vie ne se contiendroient iamais en deuoir & la pluspart mourroient à defaut d'alimens. V.

Pour le regard de l'ordre methodique il est indifferent qu'on traite premierement des vertus qui consistent en operation: mais il requiert bien pour vne plus facile instruction que l'ordre de dignité ne soit pas obserué entre les premieres. Car il est indubitable que la Sapience comprenant en soy les deux autres qui sont l'intelligence & Science, elle est la plus noble des trois: & l'intelligence ayant vn degré de cognoissance plus releué que la VI.

onze vertus Morales. Maintenant il faut passer aux Intellectuelles & quelques autres especes de vertu que nous exposerõs plus legeremẽt pour estre moins importantes à nostre subjet que les precedentes.

LE SIXIESME LIVRE DE L'ETHIQVE OV PHILOSOPHIE MORALE.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

Du nombre des Habitudes intellectuelles.

CHAP. I.

Sommaire.

I. *La liaison du subjet.* II. *La Science, Intelligence, & Sapience se proposent la cognoissance pour leur fin.* III. *La Prudence & l'Art se proposent l'operation.* IV. *Des arts liberaux.* V. *Que l'instruction, croyance, opinion, pensee, memoire, & subtilité d'esprit ne sont point habitudes intellectuelles.* VI. *Que la prudence & l'Art, quoy que leur fin soit incertaine, ne laissent pas d'estre habitudes intellectuelles.* VII. *Conclusion.*

I. APres auoir parcouru toutes les vertus morales lesquelles seruent le plus au subjet de ceste discipline: il faut dire aussi quelque chose des vertus intellectuelles: d'autant qu'elles sont comme l'œil qui conduit les morales, mais specialement la Prudence, sans laquelle nulle vertu morale ne peut estre parfaictement reglee.

Or la distinction & nombre des habitudes de l'entendement se peut commodement colliger de leur fin. Car elles se proposent toutes ou la cognoissance ou l'operation. Celles qui se proposent la cognoissance sont trois, la Science, l'Intelligence, & la Sapience. La Science nous conduit à la cognoissance de l'effet par sa cause: & pour y paruenir se sert de la demonstration qui est composee de principes certains & infaillibles. L'intelligence estant releuee au dessus de la Science consiste en la cognoissance de ces principes mesmes de la demonstration par laquelle la Science est acquise. La Sapience comprenant toutes les deux ensemble consiste en la cognoissance, tant de la chose sceuë par la demonstration, que des principes mesmes dont la demonstration est bastie & composee. II.

Les habitudes qui se proposent l'operation sont de deux sortes, comme l'operation se diuise aussi en deux especes, c'est à sçauoir en action & façon. L'action est vne operation qui ne laisse nul ouurage visible apres soy, parce qu'elle n'opere point en aucune matiere: comme discourir, danser, picquer vn cheual, chanter: & la Prudence est celle qui regle & modere telles actions. La façon est vne operation laquelle laisse quelque ouurage visible apres qu'elle est parfaicte: d'autant qu'elle se sert de quelque matiere visible, en laquelle ou de laquelle elle faict quelque chose, comme bastir vne maison, faire vne serreure, vn habit: & telles operations appartiennent aux mestiers vils, sordides & mechaniques. III.

Il y a encore vne autre sorte de façõ prise improprémẽt & par metaphore: parce qu'ores qu'elles ne soit IV.

point en vne matiere grossiere & ne laisse point d'ouurage visible apres soy, si est-ce qu'ayant quelque analogie à la precedente elle est aussi appellee façon, & est propre aux seuls arts liberaux, qui sont ainsi appellees à la distinction des vils mestiers, pour estre dignes des hommes libres, ingenus & nobles, comme sont la Grammaire, la Rhetorique, la Logique, la Poësie, & l'Histoire. Car toutes ces disciplines enseignent à former & faire quelque ouurage de quelque chose qui est appellee metaphoriquement matiere. Ainsi la Grammaire compose les syllabes de lettres, les mots de syllabes, & de mots les oraisons. La Rhetorique bastit des harangues d'vn triage de termes elegans & riches sentences bien liees ensemble. La Logique forme ses discours serrez d'vne ou deux propositions, dont elle collige sa preuue. La Poëtie s'astreignant en ses discours à obseruer la quantité des syllabes ou certaines mesures & cadences que les Grecs appellent *rithmos*, les enrichit aussi de figures, & pour la delectation y adiouste encore la fable. L'histoire est composee des memoires qu'on a des choses passees. Et voilà comment ces honnestes disciplines sont à bon droit appellees arts, parce qu'elles prescriuent les preceptes de faire quelque ouurage sinon d'vne matiere grossiere, à tout le moins du ramas de certaines choses qui tiennent lieu de matiere.

V. Il y a vn grand bruit entre les Scholastiques pour sçauoir si outre les cinq vertus intellectuelles que nous venons de colliger par leur fin, il y en a d'autres : d'autant que le Philosophe mesmes fait quelquefois mention d'autres que celles-là, comme sont l'instruction ou discipline, la croyance, l'opinion, la pensee, la memoire, la subtilité d'esprit, que

les

les Latins appellent *ingenium*, la ratiocination & autres semblables. Toutesfois cela bien considéré il n'y en a point de propres que les cinq precedentes, c'est à sçauoir, la Sapience, l'Intelligence, la Science, la Prudence & l'Art. Car l'instruction ou discipline & la ratiocination sont plustost des instrumens pour acquerir ces vertus-là que propres vertus de l'entendement. La memoire & subtilité d'esprit sont des facultés de l'ame separées de l'entendement. Car la subtilité de l'esprit est iointe à la fantasie ou imagination, laquelle estant prompte, viue & feconde est appellée *subtilité d'esprit*: & la memoire tant sensible qu'intellectuelle est vne faculté notoirement distincte & separee de l'entendement, comme nous auons monstré en la Physique. Quant à la croyance, opinion & pensée, elles ne meritent point le nom de vertus de l'entendement, ny mesmes d'habitudes: d'autant qu'elles sont muables & incertaines. Car il n'y a homme si prudent ny si sage qui ne se mesconte quelquesfois en sa croyance, opinion ou pensee, & qui n'en demorde facilement (s'il n'est pire qu'achariastre & priué de l'vsage de raison) en luy faisant apparoir du contraire. *Au liure 8. de la Physiq.*

VI. On me pourroit icy obiecter que celles-là mesmes que ie veux icy establir pour les vrayes & asseurees vertus de l'entendement, sont neantmoins bien souuent incertaines, & specialemẽt la Prudence & l'Art: veu que l'experience nous apprend que les hommes les plus prudens du monde, & les meilleurs & plus excellens artisans obseruant mesmes toutes les regles & preceptes de leur habitude faillent & ne paruiennent pas touſiours à la fin & perfectiõ qu'ils s'estoient proposees. A cela ie respons que la Sapience, Intelligence & Science sont tres-certaines &

infaillibles, d'autant que leur matiere ou subjet est constant & permanēt: mais que la Prudence & l'Art, quoy que leurs preceptes soient aussi tres-certains de soy, ne paruiennent pas tousiours à leur but à cause de l'inconstance, instabilité & imperfection de leur subjet qui est pour la prudence, les actions humaines: & pour l'Art, la matiere de laquelle se peut faire quelque ouurage. Toutesfois celuy qui en est doüé n'en est pas pourtant ny moins excellent ny moins parfaict. Ainsi Annibal n'est pas estimé moins prudēt capitaine pour auoir esté vaincu à Zama par Scipion, n'ayant rien obmis du deuoir & industrie militaire: & Æschines ne laissa pas d'estre tres-excellent orateur pour auoir perdu sa cause touchant la couronne contre Demosthenes. Et si vn artisan besoignant de quelque mauuaise matiere ne conduit pas son ouurage à vne entiere perfection, ce deffaut ne luy doibt pas pourtant estre imputé, & moins encore à son art.

VII. Si on vouloit rapporter aux vertus ou habitudes de l'entendement tant celles qui sont incertaines de soy que celles qui ne sont qu'instrumentaires, le nombre sans doubte en seroit plus grād que de cinq: & au contraire il en seroit moindre si soubs la Sapience nous voulions comprendre l'Intelligence & la Science, ou bien confondre la Sapience mesme auec l'Intelligence & Science. Mais parce que cela apporteroit beaucoup de confusion, il vaut mieux se tenir au denombrement precedent des cinq vertus intellectuelles: de chacune desquelles il nous faut particulierement discourir par ordre apres que nous aurons dit quelque chose touchant leur denominaison, genre, distinction & ordre.

De

De la denominaiſon & genre des Vertus intellectuelles.

Chap. II.

Sommaire.

I. *Erreur de Picolomini & autres.* II. *La raiſon de leur erreur.* III. *Ils la fondent ſur le texte d'Ariſtote.* IV. *Comment les Vertus intellectuelles peuuent eſtre appellees & relations & habitudes.* V. *Refutation du ſuſdit erreur.* VI. *Comment Ariſtote compare l'entendement à Vn tableau auquel rien n'a eſté peinct.* VII. *Comment l'entendement eſt dict paſſible & impaſſible.* VIII. *Que les Anges & noſtre entendement ſont ſubjets à changement de perfection non pas de corruption.* IX. *Que la memoire y eſt auſſi ſubjete.* X. *Pourquoy telles habitudes ſont appellees* Intellectuelles. XI. *Reſolution & concluſion de la queſtion.*

I'Ay trouué fort eſtrange qu'aucuns autheurs bien celebres & entre autres Picolomini, ayent appellé ces vertus dont nous entendons icy diſcourir, *habitudes intellectuelles*, & neantmoins ſouſtiennent opiniaſtrement qu'elles ne ſont point qualités, ny attachées à l'entendement comme en leur ſubjet d'inheſion. Car ſi elles ſont vertus ou habitudes elles ſont neceſſairement qualités: & ſi elles doiuent eſtre appellées *intellectuelles* c'eſt pource qu'elles ont leur ſiege en l'entendement, à la diſtinction des morales qui l'ont en l'appetit ſenſuel. I.

Le fondement de leur opinion eſt que ces vertus ont de la relation aux choſes auſquelles elles ſont appliquees: par exemple la Science a relation aux choſes qui peuuent eſtre ſceuës, l'intelligence aux intelligibles, & l'art aux artificielles. Et par ainſi eſtant ſoubs le genre des relatifs elles ne ſont point qualités. Qu'elles ne ſont point appellees *intellectuelles* II.

Etuelles pour estre en l'entendement comme en leur subjet: d'autant qu'elles sont en la fantasie & en la memoire: toutesfois qu'estant reglees par l'entendement, & par la raison elles sont de là surnommées intellectuelles & rationnelles.

III. *Aristot. c. 4. & 5. li. 3. de anima.* Pour fortifier encore d'auantage ceste opinion, ils alleguent l'authorité du Philosophe disant que l'entendement est semblable à vn tableau auquel il n'y a rien de peint, & par consequent exempt & desnué de toutes especes: à raison dequoy il l'appelle aussi impassible. Ioint qu'estant immortel il ne peut estre subjet à changement, comme il le seroit s'il estoit susceptible de telles qualités ou habitudes. Voilà leurs raisons, lesquelles il faut destruire pour establir la nostre.

IV. Quant à ce qu'ils disent donc que ces vertus sont des relations non pas des habitudes ie leur accorderay la premiere partie & nieray l'autre. Car il est certain qu'à diuers respects elles peuuēt estre soubs l'vn & l'autre genre: & le Philosophe mesme les appelle tantost relatifs, tantost qualités. Elles sont habitudes estant considerees absoluëment en soy: elles sont relatifs en tant qu'elles se rapportent à leur objet. Ainsi la science a relation à la chose sceuë, l'intelligence à la chose entenduë, & l'art à la chose artificielle.

V. Ie trouue encore plus absurde ceste opinion en ce qu'elles ne sont point appellees intellectuelles pour estre en l'entendement comme en leur subjet, ains seulement à cause que les especes en estant receuës en la fantasie, elles sont reglees par l'entendement & par la raison. Car combien que ce soit vn axiome tres-certain en la Philosophie, qu'il n'y a rien en l'entendement qui n'ait esté au precedent en quelqu'vn des sens, c'est à dire, que l'entendement ne re-

çoit

çoit aucune espece immediatement de soy, ains mediatement par le moyen des sens : si est-ce que luy estant rapportee par le sens & mesmemẽt par la fantasie ou imagination elle y est receuë comme en son subiet suiuant ce mesme axiome. C'est pourquoy le Philosophe dit aussi ailleurs qu'on ne peut entẽdre sans imagination, c'est à dire, sans que les especes receuës en l'entendement passent par l'imagination ou fantasie. *Arist. c. 1. de memor. & record.*

VI. Pour le regard de l'authorité du mesme Philosophe laquelle ils alleguent à leur aduantage quand il dit que l'entendemẽt est semblable à vn tableau, auquel il n'y a rien de peinct, cela faict directemẽt contre eux, estant fidellement allegué & interpreté. Car il ne dit pas simplement *à vn tableau auquel rien n'a esté peinct*, ains *auquel rien n'a esté actuellement peinct*, pour monstrer qu'il est susceptible des especes dont il est le subiect auant qu'il les ait actuellement receuës, tout ainsi qu'vn tableau blanchi est susceptible de peincture. Car pour exposer encore ce lieu en passant : comme toute similitude cloche d'vn pied, aussi fait celle-cy : d'autãt que l'entendemẽt est semblable en quelque chose à vn tableau auquel riẽ n'est peinct actuellement, pource que l'vn & l'autre est susceptible de quelque chose, l'vn des couleurs, l'autre des especes des obiects : mais ils differẽt en ce que le tableau estãt vne fois peinct, n'est plus susceptible d'vne autre peincture sans effacer & biffer la precedente : au lieu que l'entendement se perfectionne touſiours d'auantage en receuãt des especes les vnes sur les autres sans qu'elles s'entre-empeschent y estãt receuës. Le Philosophe donc en considerant ceste difference n'a pas comparé nostre ame à vn tableau absoluëment, mais bien à vn tableau auquel rien n'a esté peinct actuellement.

Quand

VII. Quand le Philosophe dit aussi en son troisiesme liure de l'ame que l'entendement est impassible, cela doit estre interpreté de l'entendement agent: car au mesme lieu il distingue l'entendement en agent & passible: le recognoissant passible en tant qu'il perçoit les especes abstraictes par l'entendement agent, ainsi que i'ay monstré en ma Physique.

Arist. c. 4. & 5. li. 3. de anima.

Au liu. 8.

VIII. C'est mal argumenté aussi de dire que l'entendement estant immortel il n'est point susceptible d'aucunes qualitez, parce que cela luy apporteroit alteration & changement, qui conduit à la corruption. Car il y a deux sortes de changement: l'vn qui conduit à corruption, l'autre qui perfectionne: & à celuy-cy non à celuy-là l'entendement est subject, pource que d'autant plus qu'il reçoit & comprend, d'autant plus il se perfectionne: ce qui est tout manifeste és Anges lesquels estans des pures intelligences, exemptes de matiere & de sens reçoiuent des nouuelles especes des choses dont ils quierent la cognoissance: autrement il faudroit dire qu'ils ne pourroient rien apprendre de nouueau: & le mesme est de nostre ame separée du corps, ainsi que i'ay monstré en la Metaphysique.

Au liu. 5.

IX. Et pour les conuaincre encore d'auantage, la memoire intellectuelle n'est-ce pas vne faculté de l'ame aussi bien immortelle que l'entendement? & toutesfois quel reseruoir ou thresor d'especes seroit-ce si elle n'est susceptible de changement par la reception de nouueaux objects les vns sur les autres?

X. Apres tout encore pourquoy ces vertus meriteroient-elles plustost le nom d'intellectuelles que les morales, si les vnes & les autres sõt seulement és sens: veu que la conduite de l'entendement & de la raison s'estend aussi bien aux vnes qu'aux autres?

Il faut donc tenir pour choſe indubitable que les vertus intellectuelles ſont en l'entendement comme en leur ſubject, & que delà elles ont pris leur denominaiſon, combien que leurs objects ne ſoient pas immediatement receus ny perceus par l'entendemẽt, ains par le moyen des ſens & ſpecialemẽt de l'imagination ou fantaſie. Elles ſont auſſi appellées *rationnelles* ou *raiſonnables*, d'autant que la raiſon eſt inſeparable de l'entendement auquel elles ſont. Delà nous colligeons quant & quant leur genre, qui eſt *habitude*, combien qu'en les conſiderant auec relation à leur object elles puiſſent auſſi eſtre appellées relations ou relatifs. Elles ſont auſſi *vertus*: d'autant qu'elles perfectionnent l'ame, & c'eſt le propre de la vertu de perfectiõner ſon ſubiect. Mais eſtans vertus elles ſons touſiours habitudes, & les habitudes ſont qualitez. Voilà quand à la denominaiſon & genre des vertus intellectuelles. Diſons maintenant quelque choſe de leur diſtinction & de leur ordre. X.

De la diſtinction & ordre des vertus intellectuelles.

Chap. III.

Sommaire.

I. *Diſtinction* I. *des vertus intellectuelles ſelon leur fin.* II. *Diſtinction* 2. *ſelon leur ſubjet.* III. *Diſtinction* 3. *ſelon les facultez de l'ame.* IV. *Trois ſortes d'ordre.* V. *Les vertus operatrices ſont plus neceſſaires que les contemplatiues, & l'art plus que la prudence.* VI. *Quelles des vertus intellectuelles doiuent eſtre preferees ſelon l'ordre Methodique.* VII. *Comment il les faut denombrer tant ſelon l'ordre de dignité que ſelon l'ordre methodique.*

EN recherchant cy-deuant le nombre des vertus intellectuelles nous l'auons colligé par la differẽce de leur fin: en tant que les trois ſe proposẽt pour I.

leur

Selon l'ordre de neceſſité, c'eſt ſans doute que la Prudence & l'art deuancent les vertus contemplatiues, d'autant qu'elles ſont plus requiſes à la vie humaine: & l'art l'eſt encore plus que la Prudence. Car ſans les arts à grand'peine pourriõs-nous viure, meſmement ſans l'agriculture, l'art de faire du pain, du vin, des veſtemens, baſtimens, & autres ſemblables. Et bien qu'on die que du temps de Saturne les hommes viuoient ſans ces arts-là: ſi eſt-ce que ce n'eſtoit qu'en certaines contrées du monde. Ioint que la terre n'eſtoit pas peuplée comme depuis, ce ſiecle-là n'eſtant gueres eſloigné du deluge, tellement qu'il n'y a nulle apparence que le glandage des cheſnes, les meures, les fraiſes ſauuages & les racines des herbes chãpeſtres fuſſent maintenant ſuffiſantes pour la vie des hommes. Mais ſans la Prudence l'on peut viure, quoy que ce ſoit auec deſordre. Toutefois il eſt encore beaucoup mieux de viure en quelque ſorte que de ne viure point du tout ou à tres-grand'peine. Ioint que ſans les arts les plus neceſſaires il n'y auroit pas moins de deſordre que ſans la Prudence, ny la Prudence meſmes ne ſçauroit ſubſiſter ſans ces arts-là. Car les hommes ne trouuans pas ce qui ſeroit neceſſaire à leur vie ne ſe contiendroient iamais en deuoir & la pluſpart mourroient à defaut d'alimens. V.

Pour le regard de l'ordre methodique il eſt indifferent qu'on traite premierement des vertus qui conſiſtent en operation: mais il requiert bien pour vne plus facile inſtruction que l'ordre de dignité ne ſoit pas obſerué entre les premieres. Car il eſt indubitable que la Sapience comprenant en ſoy les deux autres qui ſont l'intelligence & Science, elle eſt la plus noble des trois: & l'intelligence ayant vn degré de cognoiſſance plus releué que la VI.

Science, est aussi plus excellente qu'elle. Toutefois parce que l'ordre methodique requiert qu'on commence par les choses qui conduisent plus facilement à la cognoissance: il me semble qu'il sera bien à propos de traiter premierement de l'intelligence qui fournit les principes dont la Science se sert: apres de la Science mesme: & en suitte de la Sapience qui resulte de ces deux-là. Quant à la prudence & l'Art il est indifferent que l'vne ou l'autre soit preferée en l'ordre methodique: mais puis que la Prudence est la plus excellente, il est raisonnable qu'elle deuance l'Art.

VII. Ainsi donc selon l'ordre de dignité il faut denombrer les cinq vertus intellectuelles en cette sorte, *la Sapience, l'Intelligence, la Science, la Prudence & l'Art*: & selon l'ordre de necessité ainsi, *l'Art, la Prudence, la Science, l'Intelligence, la Sapience*: & selon l'ordre methodique, lequel il faut obseruer en instruisant, il les faut arranger encore d'vne autre façon, *l'Intelligence, la Science, la Sapience, la Prudence & l'Art*. Suiuant donc cét ordre dernier commençons par l'intelligence.

De l'intelligence.

CHAP. IV.

Sommaire.

I. *Intelligence prinse pour l'entendement.* II. *pour l'action de l'entendement.* III. *pour les substances separees.* IV. *pour vne des vertus intellectuelles.* V. *Son genre c'est* habitude. VI. *Comment elle differe des vertus morales & des autres quatre intellectuelles.* VII. *principes simples & composez.* VIII. *principes propres & communs.*

I. L'Intelligence estant vn mot homonyme il le faut distinguer auant que de venir à sa definition. En premier

premier lieu dont ce mot *Intelligence* eſt pris pour ce que les Grecs appellent νοῦς, *nous*, les Latins *intellectus* ou *mens*, & nous *l'intellect* ou *entendement*, qui eſt la partie de l'ame immortelle capable de raiſon. II.

En ſecond lieu l'intelligence ſe prend quelquefois pour ce que les Philoſophes Latins, & meſmement les Scholaſtiques appellent autrement *intellection*, c'eſt à dire l'action de l'entendement en tant qu'il cognoit quelque choſe, ou s'eſtudie & s'efforce de la cognoiſtre.

La troiſieſme ſignification d'intelligence eſt propre à toutes les ſubſtances ſeparées & exemptes de matiere, comme Dieu & les Anges tant bons que mauuais: & ainſi en ay-ie ſouuent vſé en la troiſieſme partie de ma Metaphiſique. III.

La quatrieſme & derniere eſt propre à noſtre ſubiet, & ſe peut definir ainſi. L'intelligence eſt vne habitude intellectuelle par laquelle nous cognoiſſons les principes deſquels la demonſtration eſt composée. IV.

Le genre dõc de l'intelligence eſt *habitude*, ſuiuant ce que nous auons dit cy-deuant au ch. 2. non pas relation, comme Picolomini a eſtimé: lequel ne ſe ſouuenant pas de ce qu'il auoit conteſté auec beaucoup de vehemence que toutes ces vertus intellectuelles ſont des vrayes relations, venant neantmoins apres à les definir leur attribue le genre d'habitude non pas de relation. V. *Picol. c. 5. grad 5. Phi. mor. & c. 18. ibid.*

Tout le demeurant de la ſus-dite definition ſert de difference pour diſtinguer l'Intelligence tant des vertus morales que des autres quatre intellectuelles: des morales, parce qu'elles conſiſtent en actiõ: des autres quatre intellectuelles, c'eſt à ſçauoir de la Prudence & de l'Art, parce qu'elles conſiſtent en operation, & l'Intelligence en cognoiſſance: de la Science, par VI.

ce qu'elle n'a point cognoissance de principes comme l'intelligence qui les luy fournit: de la Sapience, parce qu'elle ne cognoit pas seulement les principes comme l'intelligence, mais aussi en tire des conclusions necessaires comme la science.

VII. Or les principes sont simples, ou composez: les simples sont ceux desquels les propositions demonstratiues sont basties par exemple si ie faisissois cette demonstration Physique,

Tout corps mixte est corruptible,
Tout animal est corps mixte,
Tout animal donc est corruptible.

Les deux propositions de ce syllogisme sont des principes composez: & les principes simples d'iceluy sont les trois termes, c'est à sçauoir le subiect, l'attribut & le moyen ou medium, qui sont, *animal, corruptible, corps mixtes.*

VIII. D'ailleurs les principes sont ou communs à toutes disciplines: ou propres à chacune d'icelles: Les communs sont puisez de la Metaphisique ou de la Logique: de celle-cy comme que *de toutes choses ou l'affirmation où la negation est vraye*: de celle-là comme, *qu'il n'y a rien qui puisse estre & n'estre pas ensemble.* Les propres sont, comme en la Physique celuy-cy, *Tout corps naturel est muable:* en l'Arithmetique, *le nombre impair est diuisible en moins de parties que le nombre pair:* d autant que celuy-cy se peut diuiser en parties egales & inegales & celuy-là seulement en parties inegales.

En la Metap. l. 1. c. 8. en la Logique liur. 6. & 11.

Mais ayant parlé de tous ces principes & en la Metaphysique & en la Logique ie n'ay que faire d'y arrester icy d'auantage, Passons maintenant à la science.

De la Science.

CHAP. V.

Sommaire.

I. *Science prinſe pour toute cognoiſſance certaine.* II. *Pour toute ſorte de diſcipline reglee.* III. *Pour la cognoiſſance de la choſe par ſa cauſe.* IV. *Sa definition.* V. *La ſcience diſtinguee en actuelle & habituelle.* VI. *Comment elle differe des autres vertus intellectuelles.* VII. *Que les principes de la demonſtration doiuent eſtre vrays.* VIII. *Prochains & immediats.* IX. *Premiers.* X. *Precedens ou plus cogneus.* XI. *Cauſes de la concluſion.*

I. LE nom de Science eſtant homonyme comme celuy d'intelligence, il le faut auſſi diſtinguer auant paſſer outre. Ce mot *Science* donc a trois degrés d'extenſion en ſa ſignification. Selon le premier elle eſt tres-vniuerſelle & ſe prend pour toute ſorte de cognoiſſance certaine que nous auons de quelque choſe, ores que ce ne ſoit point par ſa propre cauſe. Ie dy vne cognoiſſance certaine : car des choſes incertaines nous diſons ſeulement que nous penſons qu'elles ſoient ainſi ; mais des certaines nous diſons les ſçauoir : & la ſcience produit la croyance, & le penſer ne produit qu'opinion. Mais ceſte ſignification eſt auſſi vulgaire que generale.

II. Selon le ſecond degré *Science* ſe prend en vne ſignification plus eſtroite que la precedente, mais plus eſtenduë que la troiſieſme : tellement qu'elle conuient à toute ſorte d'arts & diſciplines dont les preceptes ſont reglés & certains, bien qu'ils ne ſoient pas de choſes neceſſaires, comme la Logique, la Rhetorique & la Grammaire.

III. Selon le troiſiéme degré le nom de ſcience eſt pris en ſa propre ſignification pour la cognoiſſance de

la chose par sa cause : ce qui ce fait par le moyen de ceste sorte de syllogisme le plus parfait qui de là est appellé *demonstration*, parce qu'il demonstre & enseigne auec certitude. Et c'est en ceste troisiesme signification que nous prenons icy la science, & la definissons en ceste sorte.

IV. La science est vne habitude intellectuelle par laquelle nous cognoissons la chose demonstrée par sa cause. Le genre de cette definition est assez notoire estãt cõmun à toutes les autres vertus intellectuelles.

V. Or combien que ceste sorte de science soit distinguée en actuelle & habituelle, si est-ce que l'vne & l'autre ne laisse pas d'estre habitude. I'appelle sciẽce actuelle cette cognoissance certaine qui est colligée par vne seule demõstratiõ, & habituelle celle qui resulte de plusieurs, voire innõbrables sciences actuelles, principes, axiomes & preceptes certains, comme la Physique, Mẽtaphysique & Mathematiques. L'actuelle est dõc ainsi appellée par ce qu'estant simple elle ressemble vne seule action au respect de l'habitude, quoy qu'elle soit aussi habitude estant ferme & permanente à cause de sa certitude.

VI. Quant à la difference de la sus-dite definitiõ, le mot de cognoissance opere assez pour distinguer la sciẽce de la prudence & de l'art, comme nous auons dit de l'intelligence au ch. precedent, & ces mots *demonstrée par sa cause*, la font distinguer de l'intelligẽce & sapiẽce: de celle-cy par ce que nõ seulemẽt elle cognoit la chose demõstrée, mais aussi les principes de la demõstratiõ: de celle-là par ce qu'elle cognoit biẽ les principes dõt la demõstratiõ est bastie, nõ toutesfois par aucune autre cause ou autres principes : d'autant que (cõme dit le Philosophe) les principes sont indemõstrables, n'en ayant point d'autres au dessus d'eux: autrement

Ari. c. 7. l. 1. de demonst.

trement ce ne seroient pas proprement principes: lesquels doiuent auoir les cinq conditions qui s'ensuiuent, c'est à sçauoir qu'ils soient *vrays, prochains ou immediats, premiers, precedens ou plus cogneus, & causes de conclusion*: lesquelles conditions ayant exposé en ma Logique ie n'en diray icy qu'vn mot en passant. *Au liure 6. c. 7.*

VII. Les principes de la demonstration doncques doiuent estre *vrays*, c'est à dire composez de choses qui soient vrayement & reellement, & qui ne soient pas feinctes ou imaginaires: d'autant qu'il n'y peut auoir science de ce qui n'est pas.

VIII. La seconde condition est qu'ils soient prochains ou immediats, c'est à dire, qu'ils soiét tels que la chose en despende prochainement & immediatement.

IX. La troisiesme qu'ils soient premiers, c'est à dire, indemonstrables par autres principes, ainsi que i'ay desia dit vn peu auparauant.

X. Le quatriesme qu'ils soient precedens & plus cogneus: c'est à dire que comme cause ils demonstrent l'effet qui est tousiours posterieur à la cause, & moins cogneu qu'icelle sinon par les sens à tout le moins selon l'ordre de nature. Aussi faut-il tousiours demonstrer vne chose par vne autre plus cogneuë.

XI. La cinquiesme & derniere condition est que tels principes soient causes de la conclusion, c'est à dire qu'ils colligent & demonstrent l'effet par sa cause propre, prochaine & immediate.

I'ay distingué les principes demonstratifs au chapitre precedent en simples & composez, & en ceux qui sont propres à certaine science, ou communs à toutes: tellement qu'il n'est ià besoin d'arrester icy d'auantage.

De la Sapience ou sageſſe.

CHAP. VI.

Sommaire.

I. *Sapience eſt vn mot homonyme.* II. *Sapience diuine conſideree en Dieu ou en ſes œuures.* III. *Sapience prinſe pour la cognoiſſance des choſes diuines & humaines.* IV. *Pour vne grande experience & prudence.* V *Pour vne vie retiree & cachee.* VI. *Pour la probité des mœurs.* VII. *Pour l'excellence en quelque art ou meſtier.* VIII. *Pour la Metaphyſique.* IX. *Pour la cognoiſſance des choſes diuines ſeulement.* X. *Pour la cognoiſſance de la cauſe & de l'effect.* XI. *Sa definition propre à ce ſubjet.* XII. *Que c'eſt vne vertu diſtincte de l'intelligence & ſcience.* XIII. *Qu'elle conſiſte en doctrine & bonne vie.* XIV. *Les noms des ſept ſages de Grece.*

I. LE nom de *Sapience* que nous pouuons dire en François *Sageſſe*, n'eſt non plus exempt d'homonymie, que celuy des deux vertus precedentes, ains eſt pris en diuerſes ſignifications, veu meſmes que Dieu & les hommes ſont appellez *Sages* en diuerſes manieres.

II. Quant à la Sapience diuine elle eſt conſideree ou en luy-meſme ou en ſes effets. Eſtant conſideree en Dieu meſme elle luy eſt eſſentielle: d'autant qu'il n'y a rien en Dieu qui ne luy ſoit eſſentiel, comme eſtant vne acte tres-pur, tres-ſimple & ſans nulle ſorte de compoſition. Conſideree és effets & œuures de Dieu c'eſt vn accident, non pas au reſpect de Dieu, mais à noſtre maniere de conceuoir & au reſpect des creatures. Or ceſte Sapience eſtant du ſubjet de la Metaphyſique, il ſe faut ſeulement arreſter à la Sapience humaine qui eſt de pluſieurs ſortes.

III. Premierement donc la Sapience ou Sageſſe eſt priſe pour la cognoiſſance des choſes diuines & humai-

humaines, comme Ciceron l'a descrite, & les Iurisconsultes definissent de mesme la iurisprudẽce, soustenans qu'ils font profession de la vraye Philosophie : comme à la verité vn Iurisconsulte doit estre verse en toutes sciẽces, & auoir d'ailleurs la cognoissance des affaires du monde, veu que sa profession est de donner aduis ou iugement de toutes choses. *Ci. 4. Tusc. Institut. de Iustitia & iure. L. 1. D. E. T.*

IV. La seconde signification de sagesse est vulgaire: laquelle nous attribuons à ceux qui ont vne grande experience des affaires du monde: & de là les appellons sages, encore qu'ils n'ayent pas beaucoup de lettres, pourueu qu'ils viuent ciuilement, quand bien d'ailleurs ils seroient cauts, rusez & madrez. Ainsi Vlysse nous est proposé dans Homere pour le parangon de Prudence & Sagesse humaine, quoy que ses emploits ayent plus reüssi par ruse & finesse que par vertu.

V. La troisiesme signification de sagesse est encore vulgaire: de laquelle nous appellons sages les hõmes modestes & retirez qui viuent doucement dans leur maison sans reproche. Car bien que cela arriue ordinairement à des personnes, lesquelles à faute de courage ou recognoissant leur incapacité s'esloignẽt des charges & affaires publiques, où qui couurent leur faitardises & faineantise du nom de repos : si est-ce qu'elles ont esté de tout temps en estime & reputation de gens de bien & prudens. Car, comme disoit tres-bien à ce propos vn Poëte Latin,

Celuy qui a caché sa vie,
A bien vescu & sans enuie.

Benè qui latuit, benè vixit.

Plutarque a fait vn gentil traicté intitulé *Cache ta vie*, auquel ce subiect est dignement examiné. Retournons cependant au nostre.

VI. La quatriesme signification de Sagesse regarde les gens de bien & iustes, lesquels nous appellons

auſſi à bon droict *ſages*. Car la iuſtice eſtant la vertu qui rend à Dieu & aux hommes ce qui leur eſt deu, en quoy conſiſte la vraye Sapience ou Sageſſe de la vie actiue les hommes iuſtes meritent certainement le nom de ſages, ainſi que Platon a dict ſouuent.

lato in heete. & Epimon.

VII. La cinquieſme ſignification de Sageſſe (comme dit le Philoſophe) appartient à tous ceux qui font dignement leur charge, ou bien qui excellent en quelque art ou meſtier. Mais ceſte maniere de parler propre aux Grecs n'eſt pas receuë en noſtre langue pour toute condition de perſonnes. Car nous dirons bien vn ſage Roy, vn ſage Prelat, vn ſage Gouuerneur, vn ſage Magiſtrat, vn ſage Capitaine, vn ſage Precepteur, vn ſage Eſcholier: mais il ſeroit ridicule de dire vn ſage Poëte, vn ſage Orateur, ou Peintre, ou Cordonnier, pour dire excellent en ſon Art.

Ari. c. 7. 6. Ethic. Nicom.

VIII. La ſixieſme ſignification de la Sapience eſt propre à la Metaphyſique: laquelle ſeule de toutes les ſciences eſt appellee *Sageſſe* ou *Sapience*, tant à cauſe de l'eſtenduë de ſon ſubjet qui comprend entierement tout l'eſtant (comme nous auons monſtré en ſon lieu) que pour la certitude & vniuerſalité de ſes principes.

IX. La ſeptiéme eſt de l'vſage des Theologiens: leſquels reſtreignent ordinairement le nom de Sapience à ce qui eſt de la cognoiſſance des choſes diuines, & appellent Science la cognoiſſance des choſes humaines acquiſe par le diſcours de la raiſon: ainſi que nous pouuons apprendre de S. Auguſtin eſcriuant en ces termes: *La vraye diſtinction de la Sapience & Science c'eſt qu'à la Sapience appartient la cognoiſſance intellectuelle des choſes eternelles, & à la Science la cognoiſſance rationnelle des choſes temporelles.*

Auguſtin. de Trin.

La

La huictiesme & derniere signification de la Sapience ou sagesse est celle qui est propre à nostre subjet, & ne regarde point les actions humaines, ains seulement la contemplation. Car ceste qualité de sage que les Grecs disent σοφὸς, *Sophos*, fut donnee anciennement à ceux qui auoient la cognoissance tant des choses diuines, sublimes & surnaturelles que naturelles, à laquelle ils s'occupoiẽt entieremẽt, la speculation estant preferee à l'action : toutesfois depuis à l'imitation de Pythagoras ils laisserent ce nom de sage comme trop arrogant & se contenterent d'estre appellez *Philosophes*, c'est à dire amateurs de Sageſſe. Mais neantmoins ceste grande & admirable cognoissance qui s'estend & aux principes demonstratifs & à la verité colligée par la demonstration, a tousiours retenu le nom de Sapience auec celuy de Philosophie. X.

Suiuant ces vsages dõc nous dirons que la Sapience ou Sageſſe est vne habitude intellectuelle, par laquelle nous auons la cognoissance tant des causes & principes de la demonstration que des effets, & de la verité colligée par la demonstration mesme. XI.

Laquelle definition est aisée à entendre parce que nous auõs dit cy-deuant de l'intelligence & science. Car (comme dit le Philosophe) la sapience est cõposée de l'intelligẽce & science ensemble. Mais ce n'est pas pourtant à dire que ceste habitude ne soit distinguée de l'intelligence & science & ne tienne lieu d'vne vertu à part soy comme les autres. En quoy ie trouue que plusieurs se sont mespris. Car autre est la cognoissance des seuls principes & des causes considerees separément qui est appellée *intelligence* : autre la cognoissance qui resulte de la demonstration, & s'appelle *science* : & autre encore la cognoissance XII. *Arist. c. 7. l. 6. Ethic. Nicom. & ca. 33. lib. 1. magn. moral.*

con-

conioinctement conſiderée tant des principes & cauſes que de leurs effets enſemble, laquelle a merité le nom de *ſapience* ou *ſageſſe*.

XIII. Au demeurant ſi nous parlons Chreſtiennement (comme nous deuons) la vraye ſapience ou ſageſſe ne conſiſte pas ſeulement en la cognoiſſance, mais auſſi en l'action, c'eſt à dire, à ſçauoir beaucoup & à bien viure. Car vn ignorant ne peut eſtre parfaictement homme de bien, ny ſage: ny vn homme pour docte qu'il ſoit ne doit eſtre non plus eſtimé ſage, ſi ſes actions ſont deſreglees & ſa bõne vie ne reſpond à l'excellence de ſa doctrine: tellement que Salomon meſme ayant tourné le culte du vray Dieu à la veneration des idoles pour plaire à des femmes impudiques, ne merita plus le nom de ſage, encore qu'il fuſt le plus ſçauant de tous les hommes apres Adam. *La premiere ſapience* (diſoit tres-bien S. Gregoire de Nazianze) *c'eſt la vie loüable, l'ame pure enuers Dieu par laquelle les purs ſont ioincts au pur, & les ſaincts ſont aſſociés au ſainct.*

Greg. Nazian. in Apol.

XIV. C'eſt pourquoy auſſi le iugement des Grecs eſt fort loüable en ce qu'ils ne mirẽt pas au nombre des ſages tous les plus ſçauans de la Grece, ains ceux leſquels auoient cõioinct la vertu morale auec l'intellectuelle: de tous leſquels ils n'en choiſirent que ſept (quoy qu'aucuns en mettent d'auantage) deſquels la vie leur ſembla irreprochable, c'eſt à ſçauoir les ſept deſquels les noms s'enſuiuent, Thales Mileſien, Solon Salaminien legiſlateur des Atheniens, Chilon Lacedemonien, Pittacus Mitylenien, Bias Prienien, Cleobulus Lydien, Periander Corinthien.

Voilà quant aux trois vertus qui conſiſtent en la cognoiſſance. Venons maintenant aux deux qui ſe propoſent l'operation, & commençons par la Prudence.

De la prudence.

CHAP. VII.

Sommaire.

I. Prudens *en Latin eſt dict* quaſi porrò videns. II. *Que ſignifie* faire de neceſſité vertu. III. *Qu'eſt-ce que Prudence.* IV. *Comment elle differe des autres Vertus intellectuelles.* V. *Sa fin regarde l'Vtilité humaine.* VI. *A quoy elle paruient par des fortes & aſſeurees raiſons & principes, non point par opinions, comme dit Picolomini.*

I. SIdore qui a eſté vn exacte rechercheur des etymologies des mots Latins, eſcrit que *Prudens* eſt ainſi appellé quaſi *porrò videns*, c'eſt à dire, *Voyant de loin*, ou pour parler proprement, *preuoyant* & preparé à toute ſorte d'euenemens tant à l'aduerſité qu'à la proſperité.

II. Ceſte etymologie reſpond fort proprement à la choſe meſme. Car prudent eſt vrayemẽt celuy lequel preuoyant l'incertitude des choſes futures contingentes en conſulte & delibere meurement afin qu'il ne ſoit pas ſurpris. Ie dy *des choſes futures*: d'autant qu'on ne conſulte point des paſſées ny des preſentes. I'y adiouſte, *contingentes*: pource qu'en vain conſulteroit-on auſſi de celles qui doiuent neceſſairement arriuer, comme du leuer ou coucher du Soleil à ſon heure reglée: mais tant ſeulement des contingentes, leſquelles pouuant receuoir diuers euenemens, l'homme prudent taſche de les faire reüſſir ſelon ſon deſir le mieux & le plus aſſeurément qu'il luy eſt poſſible. Que s'il eſt fruſtré de ſon attente pour le moins l'euenement ne le ſuprenant pas il le ſupporte auec plus de facilité, patience & conſtance, & bien ſouuent repare ou recõpẽſe le mal qui luy en arriue d'vne part auec quelque biẽ qu'il ſe procure d'vne autre, faiſant

comme

comme l'on dit de neceſſité vertu: qui eſt vn fort bon mot, mais mal entendu de pluſieurs: & ſignifie proprement que lors que nous voyons que le mal eſt inuitable nous nous reſoluons en le ſupportant conſtamment & virilement ou de faire vn dernier effort ou d'en retirer quelque bien auquel nous n'euſſions iamais eſperé ſans la neceſſité preſente. Ainſi Themiſtocles eſtant banny d'Athenes & ayant receu vn fort honorable & fauorable accueil du Roy de Perſe, auquel il auoit faict autrefois vne cruelle guerre, diſoit ce beau mot lequel a eſté touſiours depuis fort celebre: *Nous eſtions perdus ſi nous n'euſſions eſté perdus*, comme s'il euſt voulu dire que iamais vn ſi grand honneur ne luy fuſt arriué d'eſtre conſtitué chef de ſi puiſſantes armées ſans ſon banniſſement. Et bien ſouuent aux extremitez inuitables l'homme prudẽt eſt contraint de prendre auſſi des reſolutions extremes & telle qu'en autre occaſion elles ſembleroient pluſtoſt proceder de temerité que de courage, comme celuy qui dit dans Virgile.

Plut. in Themiſt.

N'eſperer nul ſalut eſt ſalut aux vaincus.

Virgil. 2. Æneid.

Voilà donc commẽt la prudence preuoyant l'aduenir y pouruoit quant & quant ſelon les occaſions & occurrences: & ſuiuant cela Senecque diſoit que la prudence eſt vne cognoiſſance preſente qui traicte exactement de l'euenement futur.

Senec. de virt.

III. Mais pour en donner vne definition plus philoſophique nous employerons celle du Philoſophe meſme, qui la deſcrit & depeinct en ce ſens: La Prudence eſt vne habitude intellectuelle actiue recherchant auec vne vraye raiſon le bien & vtilité humaine.

Ariſt. c. 5. l. 6. Ethic. Nicom.

Laquelle definition n'eſt pas mal-aiſée à entẽdre à ceux qui ont obſerué ce que nous auons dit cy-deuant touchant la diſtinction des vertus intellectuelles

les & les definitions ou descriptions des trois precedentes. Car premierement le genre, qui est *habitude intellectuelle*, luy est commun auec elles. Ce mot *Actiue* sert de difference pour la distinguer de toutes les autres en tant que les trois sont speculatiues & la quatrieſme effectiue ou factiue.

V. En outre ces mots, *recherchant le bien & vtilité humaine*, marquent la fin de ceſte vertu qui est directement poinctée & entierement portée au bien & salut des hommes, soit en ce qui regarde l'estat & le public soit en ce qui concerne l'vtilité priuée de chacun en particulier.

VI. Apres tout ces mots *auec vraye raiſon*, marquent auſſi les moyens de paruenir à ceſte fin : & signifient non pas vne vraye opinion (comme a estimé Picolomini) mais bien ce que les mots meſmes sonnent, c'est à ſçauoir vne vraye & ferme raiſon, non pas apparente, foible & legere: & telle raiſon est colligée de certains principes propres à la prudence: d'autant que la prudence (comme nous auons desia dit) conſiſtant en conſultation raiſonne en deliberant & conſultant, & celuy-là n'est pas vrayement prudent, lequel pour paruenir à ſon but (qui doit touſiours estre le bien & vtilité humaine) ſe ſert de fauſſes ou apparentes raiſons au lieu des vrayes. Voilà quant à la definition de prudence. Venons maintenant à ſa diuiſion.

Picolom. grad. 5. phil. mor. c. 34.

Combien il y a de ſortes de Prudence.

CHAP. VIII.

Sommaire.

1. *Prudence prinſe pour Iuriſprudence.* II. *Elle eſt digne des Loix.* III. *Elle a trois preceptes generaux.* IV. *Elle conſiſte auſſi en trois choſes.* V. *Que les recompenſes des*

Roys

Roys sont volontaires & les seruices des subjets sont necessaires. VI. *Prudence politique.* VII. *Prudence Oeconomique.* VIII. *Prudence Monastique.*

I. *Aristot. c. 8. lib. 6. Ethic. Nicom.* LA prudence (selon la doctrine du Philosophe) est de quatre sortes. La premiere est celle qui ordonne les loix; & celle-cy excelle & preside sur toutes les autres: parce que toute sorte de personnes sont subiectes aux loix: & le Monarque, quoy qu'il ne soit pas soubsmis aux loix, comme les autres, si doit-il viure neantmoins suiuant icelles, ainsi que disoit tres-bien l'Empereur Adrian.

Legibus viuimus & si legibus saluti simus.

II. Ceste sorte de Prudence comme estant plus necessaire à la societé humaine a esté la mieux cultiuée par le soin & diligence des grands Monarques de toutes nations bien reglées & policées, & mesmement par les Empereurs Romains, & specialement encore par Iustinian: tellement qu'estant reduite en preceptes elle tient auiourd'huy lieu d'vne discipline, & est appellée *Iurisprudence*, ou *science du droit.*

III. *Instit. de iust. & iure. §. iuris.* Elle a trois preceptes generaux, honnestement viure, n'offencer personne, & rẽdre à vn chacun ce qui luy appartient. Lesquels trois preceptes embrassent toute la philosophie morale: si bien que celuy qui les garde mene sans doute vne vie irreprochable.

IV. *L. Legis virtus. D. de legi & Senatusc.* Toute la vertu & la force de la loy consiste pareillement en trois choses, à commander, à prohiber & à punir. Elle commande les choses iustes & raisonnables: elle prohibe & deffend les iniustes: elle punit les crimes. Ie ne sçay s'il eust esté bon d'y adiouster ceste quatriesme, *& recompense les actions vertueuses*, comme il se deuroit faire en tout Estat & gouuernement bien reglé. Mais cela a esté ainsi ordonné pour nous apprendre que les recompenses sont volontaires, d'autant que nous sommes tous obligez de

viure

viure selon la vertu : & les peines sont necessaires pour deterrer les hommes du vice.

Et à ce propos il faut que ie die franchement que ie me ris ordinairement de la presomption & arrogance de ceux qui crient de nostre temps que le Roy leur est fort obligé, qu'ils l'ont dignement, fidellement & longuement seruy & qu'ils y ont employé leur aage, leurs moyens & leur sang : & neantmoins qu'il ne recognoit nullement leurs seruices & les laisse croupir en leur misere sans nulle recompense. Ie me ris, dis-ie, de telles clameurs. Car combien que ce soit chose fort loüable & tres-digne d'vne Majesté Royale de recognoistre & recompenser la vertu & les seruices de ses subjets suiuant leurs merites : si est-ce que tout cela est volontaire, & nos seruices sont necessaires parce que naturellement & ciuillement nous sommes obligez de seruir le Roy, l'Estat & le public à toutes occasions sans nulle esperance de loyer ou recompense. V.

La seconde espece de Prudence c'est la politique ou ciuile, laquelle regarde le gouuernement de l'Estat ou de la cité : & celle-cy est toute actiue, c'est à dire elle ne consiste pas en preceptes, mais en vsage, exercice, experience, & practique. C'est pourquoy les gouuernemens des prouinces & des villes ne deuroient point estre commis aux ieunes gens, parce qu'ils n'ont point d'experience pour bien consulter & prendre vne bonne & saine resolution. VI.

La troisiesme c'est l'OEconomique, c'est à dire qui consiste en la conduite d'vne famille, laquelle est comme vne petite monarchie de sorte que celuy qui n'est capable de la gouuerner ne merite point d'estre admis aux charges publiques : lesquelles s'estendans à tout l'Estat ou à toute la cõmunauté sont VII.

ſans nulle comparaiſon de plus grands poids, & im-
VIII. portance que la conduite d'vne famille.

La quatrieſme & derniere eſt appellée *Monaſtique*, comme qui diroit, *Prudence particuliere*, laquelle ſe propoſe l'vtilité priuée de chacun en particulier. Toutefois ceſte vtilité priuée ne doit iamais eſtre ſeparée du bien public, autrement elle eſt vicieuſe & blaſmable. Car comme les remedes qui profiteroient à vn doigt & nuiroient au cœur ou à tout le reſte du corps ſeroient à reietter: ainſi l'vtilité priuée d'vn bon citadin ne doit point eſtre par luy recherchée, ſi elle eſt nuiſible au public. Et pleuſt à Dieu que ce precepte fuſt bien obſerué de noſtre ſiecle, & l'on ne verroit point tant de partis & de partiſans leſquels comme les ſangſues ſuccent le ſang & la ſubſtance du pauure peuple.

Or d'autant qu'en expoſant les derniers mots de la definition de la Prudence nous auons dit qu'elle paruient à ſa fin par des vrayes raiſons appuyées ſur certains principes: il faut dire quelque choſe de ces principes-là, afin que nous n'obmettions rien de ce qui ſert à la parfaite cognoiſſance de la Prudence.

Des raiſons ou principes de la Prudence.

CHAP. IX.

Sommaire.

1. *Principes generaux de la* PRUDENCE. II. *Principes particuliers.* III. *Comment les vns & les autres s'acquierent.* IV. *Principes externes de la* PRUDENCE. V. *Le iugement & le courage ſont les plus excellens principes internes de la* PRUDENCE. VI. *L'excellence de la* PRUDENCE *accomplie.*

I. LEs principes dont la Prudence ſe ſert en ſes conſultations ſont vniuerſels ou ſinguliers. Les vniuerſels conſiſtent en certaines maximes receuës

de

de tout temps parmy les hommes de conseil & ceux qui ont esté estimez les plus oculez & aduisez en la conduitte des affaires du monde : comme. *Que tout changement de loix & de gouuernement est dangereux : Que Dieu afflige les Estats pour le mespris de la religion : Que la diuersité des religions est le leuain des guerres ciuiles : qu'il faut preferer l'honneur aux biens de fortune, voire mesme à la vie : Qu'il est plus expedient à vn Roy d'estre aymé que redouté : Que la faueur du peuple est changeante & legere : Qu'il faut communiquer les secrets d'Estat à peu de personnes : Qu'à la guerre on ne peut faillir qu'vne fois, c'est à dire qu'vne seule fois fait tout perdre: Qu'aux finãces consistent les nerfs de la guerre: Que descouurir les affaires de l'ennemy est vn tres-grand auantage : Qu'il vaut mieux aller guerroyer son ennemy sur ses terres que l'attendre dans les nostres : Que les femmes & les enfans ingenus doiuent estre conduits à leur deuoir plustost par raison & remonstrances que par force: Qu'il faut traiter ses seruiteurs & mesmes les esclaues. comme hommes, non pas comme bestes, & vne infinité d'autres semblables.*

Les principes singuliers sont des obseruations que les hõmes biẽ aduisez font des mœurs & humeurs des personnes qu'ils ont pratiqué, suiuãt lesquelles ils iugẽt cõment est-ce qu'il faut traiter & communiquer auec elles & en retirer des cõmoditez aduantageuses. II.

Or tant les principes vniuersels que singuliers s'apprennent par hantise, practique, communication & longue experience, & mesme par la lecture des histoires. Et dit-on que Lucullus qui a esté l'vn des plus illustres capitaines Romains n'auoit autre partie de capitaine que la lecture, lors que la charge de la guerre contre Mithridates luy fut decernée. III. *Plut. in Lucul.*

V. Mais outre ces principes-là qui ſont tous externes, il y en a encore d'autres internes, qui me ſemblent neantmoins eſtre pluſtoſt des moyens ou inſtrumens des principes, que des vrays & prochains principes, comme le iugement, le memoire, le courage & pour vne entiere perfectiõ toute ſorte de vertu tãt intellectuelle que morale: & d'ailleurs toute ſorte de biens & de facultez pour paruenir plus aiſément à l'execution & à la fin de la prudence. Mais entre tous ceux-là le iugement & le courage ſont de tout neceſſaires: l'vn pour bien & meurement deliberer & reſoudre: l'autre pour hardiment & promptement executer. Car la Prudence eſt inſeparable du iugement, & ſans le courage & la hardieſſe les deliberations & reſolutions demeurent vaines & inutiles. Vray eſt que ce n'eſt pas tant propre de la Prudence d'executer que de conſulter & reſoudre: outre que l'aage, l'indiſpoſition, la condition de la perſonne & pluſieurs autres circonſtances ne permettent pas touſiours à celuy qui a fait la reſolution, de l'executer luy-meſme: mais tant y a qu'és affaires d'importance les autres y font beaucoup mieux leur deuoir quand ils voyent que les autheurs de l'entrepriſe mettent eux-meſmes des premiers la main à l'œuure.

V. Toutesfois comme ces deux pieces, ie dy le iugement & le courage, ſont tres-excellentes, auſſi ſont-elles tres-rares. Car l'exercice les peut bien fortifier & reigler, mais non pas acquerir ſi le naturel n'y eſt. C'eſt ce que remarque tres-bien Plutarque diſant qu'il y a des vertus qui dependent entierement de noſtre volonté, comme la iuſtice & la temperance: car qui veut les practiquer: d'autres qui nous ſont innées & naturelles, comme la prudence & la vaillance. Car quiconque veut ne les peut pas acquerir

utar. Cat. ic.

en

en perfection s'il n'eſt aidé de la force naturelle: s'il n'a, dy-ie, le cerueau bien raſſis & bien tymbré pour eſtre prudent, & le cœur aſſis en bon lieu pour eſtre vaillant & magnanime.

Or quand la Prudence eſt ainſi accomplie en toutes ſes parties il n'y a rien qu'elle ne ſurmonte, rien qui luy puiſſe reſiſter, & ſemble que la diuinité luy ſoit touſiours preſente & aſſiſtante tant ſes effets ſont merueilleux. C'eſt ce que Iuuenal vouloit dire en ces vers: VI. *Iuuen. Sat.* 10.

A la vraye Prudence aſſiſtent tous les Dieux,
Toutefois nous logeons fortune dans les cieux,
Et la faiſons Deeſſe.

Au demeurant la maniere d'argumenter la plus ordinaire à la Prudence c'eſt l'Exemple, comme quand on dit ainſi: Le changement des loix a eſté pernicieux à l'empire des Perſes, à celuy des Grecs, à celuy des Romains & autres: il le ſera donc à la France.

Il reſte encore ſur le ſubjet de la Prudence vne queſtion à decider, laquelle n'eſt pas ſans controuerſe, c'eſt à ſçauoir ſi la Prudence preſcrit la fin aux vertus morales.

Si la Prudence preſcrit la fin aux vertus morales.

CHAP. X.

Sommaire.

I. *Ceſte queſtion eſt fort controuerſee.* II. *Il y a double fin des vertus morales, l'vne vniuerſelle, l'autre particuliere.* III. *Celle-cy n'eſt que comme le moyen ou l'inſtrument pour paruenir à celle-la.* IV. *Que la Prudence ſe propoſe la fin vniuerſelle pour tres-aſſeuree, & les fins particulieres pour moyens d'y paruenir.* V. *Reſolution de la queſtion*

propoſee. VI. *Qui eſt confirmee par l'authorité du Philoſophe contre l'opinion de Scot.*

I. CE n'eſt pas ſans beaucoup d'altercation que les Maiſtres recherchent ſi la prudence reigle les vertus morales à leur fin, ou pluſtoſt ſi elle leur preſcrit leur fin, & par quel moyen elle le fait. Mais parce que la controuerſe en eſt plus confuſe qu'vtile, & que i'ayme mieux inſtruire que diſputer, laiſſant l'opiniaſtreté de ceux qui debattent & combattent icy de la part de S. Thomas d'Aquin & de Scot, leſquels ſont ordinairement antagoniſtes, ie ſuiuray ce qui me ſemblera de plus conforme à la verité & à la raiſon pour la deciſion de la queſtion propoſee.

II. Il faut donc preſuppoſer qu'il y a double fin de la vertu morale : l'vne commune en gros & en general à toutes les vertus, c'eſt à ſçauoir le ſouuerain bien, à la conqueſte duquel toutes conſpirent enſemble: l'autre particuliere à chaque vertu, comme à la iuſtice de rendre à chacun ce qui luy appartient, à la vaillance de vaincre.

III. Or la fin vniuerſelle & commune de toutes les vertus morales enſemble c'eſt la derniere, c'eſt en elle que noſtre deſir s'aſſouuit & s'arreſte.: mais la fin particuliere de chaque vertu n'eſt pas de telle importance qu'elle puiſſe contenter & aſſouuir noſtre volonté : de ſorte qu'y eſtant conduite elle tend neantmoins touſiours à l'autre. Et partant ces fins particulieres de chaque vertu morale ne ſont pas ſi proprement fins (puis que noſtre deſir s'eſlance plus auant) que des moyens pour nous conduire plus outre à ceſte fin derniere.

IV. Il faut entendre encore que la prudence conſiſte toute en conſultation & la cõſultation ſe propoſant touſiours

touſiours vne fin la plus certaine & aſſeurée, elle prend par conſequent ceſte derniere & commune fin de toutes les vertus pour telle, c'eſt à dire pour tres-certaine & tres-aſſeurée: & ne ſe propoſe les fins particulieres que comme des moyens pour paruenir à la derniere & vniuerſelle.

Cela ainſi preſupposé il n'eſt pas mal-aisé de conceuoir que la prudence prenant ceſte derniere, vraye & commune fin de toutes les vertus morales pour tres-certaine & ſi ſouueraine que le deſir s'y doit arreſter & s'y peut aſſouuir, elle ne conſulte nullement ſi elle eſt telle eſtant tenuë pour vn principe indubitable & infaillible: ains ſeulement preſcrit la fin particuliere à chaque vertu & la reigle en ſorte qu'elle puiſſe ſeruir de moyen pour paruenir à l'autre.

Et quoy que die Scot, il me ſemble que c'eſt la vraye reſolution du Philoſophe: lequel eſcrit en termes exprez que nous ne pouuons faire vn bon choix ſans prudence & ſans vertu: d'autant que la vertu conduit à la fin, & la prudence nous fournit les moyens qui tendent à la fin. Or la fin particuliere de chaque vertu morale eſtant vn moyen reiglé par la prudence pour paruenir à la derniere, en laquelle cõſiſte le ſouuerain bien, il s'enſuit que la fin à laquelle le Philoſophe dit que la vertu conduit ne peu eſtre que la derniere: d'autant que n'y en ayant autre apres celle-là elle ne peut iamais ſeruir de moyen, ains de but dernier tres-certain & de ſoy deſirable. *Ariſt. l. 6. Ethic.*

Nous auons arreſté plus longuement ſur la prudence que nulle des vertus precedentes, à cauſe que c'eſt la reigle & la meſure des vertus morales & actions humaines: par leſquelles nous ſommes conduits au ſouuerain bien de la vie actiue, qui eſt la fin

de ceste discipline. Reste seulement à traicter de l'Art.

De l'Art.
CHAP. XI.
Sommaire.

I. *L'Art est propre à l'homme.* II. *Par analogie il est aussi attribué à Dieu, à la nature & aux bestes.* III. *La propre definition de l'Art.* IV. *Qu'il consiste en certaines regles.* V. *Qu'il est des choses futures & contingentes.* VI. *Comment il differe de la Prudence.* VII. *Des Arts liberaux.* VIII. *Que les Mathematiques sont vrayement sciences non pas Arts.* IX. *Que la Poësie & l'Histoire sont Arts liberaux.* X. *L'escriture, Imprimerie & Artillerie sont des Arts admirables.*

I. L'Art se prend proprement, ou metaphoriquement & par analogie. L'art pris en sa propre & naïfue signification est vne habitude de l'entendement humain propre à faire quelque chose : & partant ne peut conuenir qu'à l'homme, lequel seul de tous les animaux est doüé d'entendement.

II. Mais le nom d'art pris par analogie est quelquefois attribué & à Dieu & à la nature, & aux bestes mesmes. Ainsi disoit Platon que l'Vniuers est basty par vn Art diuin : & Virgile parlant du cheual de bois par le moyen duquel la ville de Troye fut surprise par les Grecs.

Les Grecs par l'art diuin de Pallas fauorable,
Bastirent vn cheual de stature effrayable,
Grand comme vne montagne.

Plato. lib. de Legi.
Virgil. 2. Aeid.

En ce mesme sens nous disons ordinairement que l'art ou artifice de la nature est admirable en la production de tant de choses qu'elle diuersifie en façons innombrables. Et pareillement attribuant l'art aux

bestes

bestes nous disons que les nids des alcions sont bastis d'vn merueilleux artifice, & que les bestes nous ont donné cognoissance de plusieurs arts: comme l'arondelle de l'art d'edifier & bastir: les araignes de l'art de titre: l'ichneumon de l'art de nous armer: les gruës de l'art de bien ordonner & ranger vne armée en bataille.

Ceste analogie ainsi obseruée nous definirons l'art pris en sa propre significatiõ suiuant la doctrine du Philosophe, vne habitude de l'entendement propre à faire quelque chose, par certaine reigle de raison, & consiste en ce qui peut estre autrement. III. *Aristot. c. 4. lib. 6. Ethic. Nicom.*

Or ces mots, *par certaine reigle de raison*, signifient vne certaine methode bien reiglée. Car ce mot *Raison* qui respond au Grec λόγος, *logos*, signifie entr'autres choses, maniere, methode ou reigle: tellement que par ces termes-là le Philosophe nous apprend que l'art n'opere point inconsiderément, ains auec vne methode bien reglée & asseurée par des certains preceptes. C'est pourquoy il est aussi definy par Quintilian & Lucian, vn ramas de preceptes tendans à quelque fin vtile à la vie humaine. IV. *Quintil. c. 7. lib. 1. Instit. orator. Lucian. in Parasit.*

Ces derniers mots de la mesme definition, *& consiste en ce qui peut estre autrement*, font differer l'art des habitudes speculatiues: lesquelles consistent en ce qui est vrayement & actuellement, & mesmes en choses necessaires, lesquelles ne peuuent arriuer autrement: & l'art est des choses faisables par l'industrie humaine, & qui ne sont pas encore actuellement, & estant telles elles sont contingentes, c'est à dire, il peut arriuer qu'elles seront faites ainsi que l'art le requiert, ou que l'artisan se les propose, ou biẽ qu'elles ne reüssiront point selon le dessein de l'artisan ou la raison de l'art: soit par le deffaut de l'artisan V.

mesmes, ou de la matiere, ou des instruments ou de mille destourbiers & incommoditez qui renuersent les deliberations humaines.

VI. L'art d'ailleurs est distingué de la Prudence en ce qu'il est dit estre propre à faire quelque chose. Car (comme i'ay dit ailleurs) faire est besoigner & trauailler de quelque matiere ou en quelque matiere, de sorte qu'il en reste apres quelque ouurage visible: à quoy la Prudence ne touche point, ne se proposant que la conduite des actions humaines, & agir est operer sans nulle matiere, & sans que l'action produise aucun ouurage visible, comme discourir, danser, chanter, piquer vn cheual.

Au chap. de ce liure.

VII. I'ay aussi remarqué cy-deuant qu'il y a des arts, lesquels sont ainsi appellez par analogie, d'autant qu'ores qu'ils n'operent point d'aucune matiere grossiere, neãtmoins en tant qu'ils ont quelque subjet qui tient lieu de matiere, sur lequel ils operent suiuant leurs preceptes, on leur attribuë aussi le nom d'art. Toutesfois parce qu'ils sont plus excellens on les distingue des autres (qui sont nommez proprement *mestiers*) en les appellant arts liberaux, dignes des personnes libres, ingenuës & nobles: lesquels selon la commune opinion sont sept en nombre, c'est à sçauoir, la Grammaire, la Rhetorique, la Logique, l'Arithmetique, la Geometrie, la Musique, & l'Astronomie.

VIII. Toutesfois ie n'ay iamais approuué ce denombrement d'arts liberaux: d'autant que les quatre parties des Mathematiques, ne se proposant nul subjet materiel propre ny analogique, ne doiuent point estre appellees arts: attendu que ce sont plustost des vrayes sciences theoretiques ou contemplatiues, à cause de la certitude de leurs demonstrations, ainsi que le Philo-

Philosophe mesme escrit en sa Metaphysique. *Aristot. 6. lib. 1. Metap.*

Mais au lieu de ces quatre-là ie voudrois ranger entre les arts liberaux la Poësie & l'Histoire, quoy que la plusspart des Maistres les rapportent mal à propos à la Grammaire, si ce n'est qu'ils en vueillent dire autant de la Rhetorique & de la Logique, voire mesmes de toutes disciplines en tant qu'elles exposent leurs preceptes & leur subjet auec des paroles. Car la Poësie comprend toutes les richesses & ornemens de langage de la Rhetorique, soit pour les sentences, soit pour les dictions, & si en a de reste de son creu. Et quant à l'histoire elle consiste en la narration des choses passees non pas seulement en paroles, comme la Grammaire. IX.

Au demeurant il me semble qu'entre tous les arts illiberaux il y en a trois admirables, c'est à sçauoir l'escriture (qui se peut neantmoins rapporter à la Grammaire) l'Imprimerie & l'Artillerie. L'escriture est dés le commencement du monde, puis qu'Enoch (ainsi que tesmoigne l'Apostre S. Iude) & mesmes les enfans de Seth fils d'Adam ont escrit long temps auant le deluge. L'Imprimerie fut inuentee en l'an mil quatre cens deux, par Iean Cuthenberg Theutonique, en la ville de Mogonce en Allemaigne, & saize ans apres fut portee en Italie par vn nommé Conrad Allemand. Mais le nom de celuy qui a inuenté l'Artillerie a esté iustement supprimé, d'autant que son inuention estant la ruine du genre humain, la memoire de l'autheur n'en pouuoit estre que tres-odieuse. Tant y a qu'on dit que c'estoit vn Allemand homme de basse cõdition, non pas pourtant moyne, comme quelques calomniateurs ont voulu dire, quoy que ie ne doubte pas que les moynes n'ayent quelquesfois d'aussi diaboliques inuen- X. *Iud. epi. Ioseph. antiq. Iud.*

inuentions que les autres: mais ce qui est malicieusement adiousté à la verité est calomnie. L'on tient que ce fust en l'an 1380. que l'inuenteur porta cest horrible artifice aux Venitiens. Mais les Chinois ou Sinois qui sont des peuples fort ingenieux se iactent d'auoir l'inuention & de l'Imprimerie & de l'Artillerie plusieurs milliers d'annees auant nous.

Or apres auoir ainsi discouru des vertus morales & intellectuelles il sera bien à propos de les assortir & opposer les vnes aux autres pour sçauoir quelles sont les plus excellentes: commençant par les raisons des vertus actiues.

Par quelles raisons les Vertus Morales sont plus excellentes que les intellectuelles.

Chap. XII.

Sommaire.

1. *La Prudence doit estre iointe aux Vertus morales en ceste controuerse.* 11. *Toutes les cinq Vertus intellectuelles iointes ensemble sont sans doubte plus excellentes que les morales & en neceßité & en dignité ou excellence.* 111. *Depuis ce nombre iusques à la fin du chapitre sont rapportees sept raisons ou argumens qui concluent que les Vertus morales sont plus excellentes que les intellectuelles.*

1. DEs discours precedens il a esté aisé d'apprendre que toutes les vertus morales consistent en action: & que des cinq intellectuelles il y en a trois qui se proposent seulement la cognoissance & nullement l'action: & de là sont appellees des Grecs *Theoretiques*, c'est à dire, contemplatiues ou speculatiues, qui sont la Sapience, l'Intelligence & la Science: & les autres deux ne se proposent que l'operation distinguee en action & façon: la façon appartient

tient à l'art, & l'action à la Prudence. Pour le regard de l'art (comme nous auons touché cy-deuant) il a vn notable aduantage sur toutes les vertus tant morales qu'intellectuelles, c'est qu'il est le plus necessaire à la vie humaine, & hors ceste consideration il ne merite point d'estre assorty à pas vne d'icelles. Mais la Prudence, quoy qu'elle soit intellectuelle pour estre en l'entendement comme en son subjet, si est-ce qu'estant la reigle & le compas qui dresse & compose nos actions au niueau de la raison & qui establit la vertu morale en son iuste poinct, elle doit estre en ceste contention du party des vertus morales, voire le chef du party comme estant leur Royne & conductrice. *Au chap. 3. de ceste liure.*

II. Ioint que si nous rangions ensemble toutes les cinq vertus intellectuelles pour les opposer aux morales, il n'y a point de doute qu'elles n'emportassent la primauté en toutes sortes: car la Sapience, l'Intelligence & la Science les deuanceroient en dignité, l'Art en necessité, & sans la Prudence elles ne sçauroient nullement subsister. Mais ioignant la Prudence aux vertus morales (comme aussi selon la commune opinion c'est vne vertu morale) qui en seront d'autant plus fortifiées & les vertus intellectuelles affoiblies d'autant, la partie en sera mieux faite. Commençons donc par les raisons qui se peuuent rapporter pour les vertus morales.

III. Raison 1. Toutes les actions humaines tendent aux deux dernieres fins que l'homme se propose: desquelles l'vne se termine en ceste vie: & l'autre regarde la vie future. Celle qui se termine en ceste vie n'est pas si proprement fin qu'vn moyen de paruenir à l'autre: mais tant y a qu'en ces deux fins consiste tout le bon-heur, felicité & souuerain bien de l'homme, qui

est

eſt le comble de tous biens outre & par deſſus lequel il ne peut eſperer nul autre bien certain: ains tout le demeurant eſt mal en tant qu'il participe du mal ou qu'il eſt accompagné de quelque ſorte de mal. Or les vertus morales eſtant celles qui nous conduiſent à ces deux fins dernieres tant de la vie preſente que future, qui pourra doubter qu'elles ne ſoient plus excellentes, plus nobles & plus vtiles que les intellectuelles? C'eſt argument eſt pris de la fin, le ſuiuant ſera fondé ſur le ſubiet.

IV. Raiſon 2. Les vertus morales ont pour leur ſubiet ou obiet les actions humaines, leſquelles auec vn ſoing ineſtimable elles reiglent & compoſent à la perfection & les tournent en fin en habitudes morales tres-accomplies, qui ſont les plus riches ornemens de l'ame, ſans leſquels elle ne peut eſtre eſpurée ny de ſes ſoüilleures originaires ny de celles qu'elle a contracté par ſon vnion & mariage auec le corps: ſans leſquels toutes les puiſſances de l'ame ſont en confuſion & deſordre & comme en guerre ciuile par la rebellion de la ſenſualité contre la raiſon: ſans leſquels (ce qui eſt de principal) elle ne peut eſtre agreable à Dieu, quand bien elle ſeroit doüée de l'intelligence de tous les Anges. La concluſion precedente eſt donc indubitable.

V. Raiſon 3. Les vertus qui ordonnent & reiglent les autres, voire toutes choſes, ſont les plus excellentes & nobles: car c'eſt au plus noble & plus excellent de commander aux autres. Or ce ſont les vertus morales, quoy que ce ſoit la prudence qui eſtablit les loix, par leſquelles les vertus intellectuelles & contemplatiues ſont reiglées. Car (comme dit le Philoſophe) c'eſt la Iuriſprudence qui eſt vne eſpece de la prudence & vertu actiue, laquelle ordonne quelles

Ariſtot. c. 2. l. 6. 1. Ethic. Nicom.

ſciences

ſciences doiuent eſtre enſeignées en la republique, quelles perſonnes les doiuent apprendre & iuſques à quelle meſure: tellement que ceux qui font profeſſion des vertus intellectuelles & contẽplatiues receuant la loy de ceux qui exercent les vertus morales & actiues, il s'ẽſuit que celles-cy sõt les plus excellentes.

Raiſon 4. Il eſt tout certain que ce qui demeure en ſa perfection ſans l'ayde d'vn autre eſt plus excellent que ce qui ne ſe peut paſſer de luy. Or les vertus morales ſe maintiennent en leur perfection ſans l'ayde des intellectuelles, & celles-cy ne ſe peuuent paſſer de celles-là: d'autant que ſans les vertus morales l'homme eſt corrompu & depraué, & les vertus intellectuelles ne luy ſeruent que de condamnation, ainſi que nous admoneſte le prince des Apoſtres: car auſſi ſont-ce des pernicieux inſtruments quand elles ſe rencontrent en vne perſonne vicieuſe. Il faut donc conclurre, comme cy-deuant en faueur des vertus morales. VI. *Pet epiſt. cap 2.*

Raiſon 5. Le deſir de ſçauoir perdit Adam & ſa poſterité: mais le deſir de bien faire eſt touſiours agreable à Dieu. Car celuy-cy procede d'vn cœur humilié enuers Dieu, & celuy-là d'vne ambition & curioſité deſreiglée qui eſt defenduë par les ordonnances diuines. Par ainſi les vertus morales ſont preferables en dignité aux intellectuelles. VII.

Raiſon 6. Le plus excellent tiltre de l'homme c'eſt d'eſtre homme de bien. Or c'eſt des vertus morales qu'il reçoit ceſt auguſte nom & ce beau tiltre non pas des intellectuelles. Car (comme dit treſbien Sainct Auguſtin) *Ce n'eſt pas celuy qui ſçait ce qui eſt bon qui eſt dit abſolument homme de bien, ains celuy qui ayme le bien.* Les concluſions precedentes ſont doncques tres-certaines. VIII. *Auguſt. 28. lib. 11. ciu. Dei.*

Raiſon

IX. Raison 7. c'est vn commun dire des personnes presomptueuses qui s'attribuent vainement le nom de Philosophes que la vraye Philosophie consiste en la contemplation : car au contraire c'est en l'action honneste, c'est à bien faire. Ce que Platon recognoissant de bonne foy a esté contraint de dire que philosopher ce n'est pas sçauoir beaucoup, ains se cognoistre soy-mesme : & se cognoistre soy-mesme qu'est-ce autre chose que s'aduoüer homme, foible de nature & miserable, neantmoins doüé d'vne ame immortelle au salut de laquelle il faut rapporter toutes nos actions, nos labeurs & nos estudes en l'espurant de l'ordure des vices par l'ornement des vertus morales. Seneque a confirmé la mesme chose en deux mots: La Philosophie (dit-il) enseigne à faire non pas à dire, & requiert cela que chacun viue suiuant la loy qui luy est prescrite.

Voilà les principales raisons qui me semblent pouuoir estre alleguées à l'auantage des vertus morales. Maintenant il faut deduire celles qui sont de la part des intellectuelles.

Par quelles raisons les vertus intellectuelles sont preferées aux morales.

CHAP. XIII.

Sommaire.

Neuf raisons ou argumens sont rapportez icy pour prouuer que les vertus intellectuelles sont plus excellentes que les morales.

I. LEs vertus intellectuelles, desquelles les premieres & plus nobles consistent en cognoissance & en certitude de principes, doiuent à ce coup employer & leur suffisance & leur subtilité pour deffendre leur dignité cõtre les vertus morales, & alleguer, comme

en

en iugement contradictoire où toutes parties ſont ouyes au long, ce qui fait à leur aduantage.

La 1. raiſon dóc qu'elles employent c'eſt que l'eſtat d'innocẽce auquel l'hõme auoit eſté creé, eſtoit tres-parfait, & cõſiſtoit en contẽplatiõ, nullemẽt en actiõ morale. Car l'hõme eſtoit doüé de toute ſciẽce & intelligence, & ne pouuãt pecher en cét eſtat-là (pource que l'appetit obeiſſoit entierement à la raiſon) il n'auoit que faire ny de vertus ny d'actions morales: qui depuis ont eſté ordõnées pour ſeruir de remede cõtre le vice qui eſt la maladie de l'ame: tellement que les vertus intellectuelles ſont le ſymbole de la felicité, & les morales la marque de la foibleſſe, miſere & corruption humaine: & vouloir parangonner celles-cy à celles-là, c'eſt tout de meſme que qui voudroit cõparer l'ẽplaſtre d'vne ſale maladie à la parfaicte ſanté. II.

Raiſon 2. Les habitudes, diſciplines ou vertus qui ont vn plus noble ſubjet ſont auſſi plus nobles. Or les vertus intellectuelles ont vn plus noble ſubjet que les morales: car elles conſiderent & le createur & les creatures: & les morales ne conſiderent que certains accidens des hommes, c'eſt à ſçauoir leurs paſſions & actions deſreglées, pour leſquelles redreſſer il n'y a que peine & faſcherie. Il eſt donc tres-manifeſte que les vertus intellectuelles ſont plus excellentes & plus nobles que les morales.

Raiſon 3. Les vertus intellectuelles & ſpecialement les trois premieres, ont auſſi vne plus excellente fin que les morales: car elles ſe propoſent la verité & les morales le bien. Or eſt-il que le vray precede le bien en l'ordre de nature & des proprietez tranſcendantes: d'autant que la choſe ne peut eſtre bonne qu'elle ne ſoit vraye, ainſi qu'il a eſté monſtré en la Metaphyſique. Il s'enſuit donc que les vertus in- III. *Au ch. 9. du liu. 4.*

tellectuelles ſont preferables aux morales.

IV. Raiſon 4. Les vertus intellectuelles excellent auſſi ſur les morales en la fermeté & certitude des principes, leſquels ſont tous neceſſaires & infaillibles, au lieu que ceux des vertus morales ne ſont fondez la pluſpart que ſur des exemples & des legeres opiniõs ou ſur quelque experience, de laquelle on ne peut iamais tirer conſequence aſſeurée. Et partant les vertus morales ſont auſſi de ce coſté-là beaucoup inferieures aux intellectuelles.

V. Raiſon 5. Cõme les vertus morales ſont reglées par la prudẽce: ainſi la prudence eſt reglée par des vertus intellectuelles, comme la Science, intelligence & Sapience. Car ſans icelles quelle prudence humaine eſt capable d'eſtablir dignemẽt des loix, de commander aux autres, de cõſtituer proprement & certainement ce cẽtre & ce petit poinct auquel cõſiſte la vertu entre les deux vices extremes: Quelle prudẽce humaine ſãs l'ayde des vertus intellectuelles diſtinguera proprement les affections & paſſiõs de l'ame les vnes d'auec les autres ? Auſſi eſt-il certain que ç'ont eſté les hommes ſçauans, qui ſeuls ont eſtably les loix & donné les preceptes des vertus morales & de la police. Ainſi donc les vertus morales ne ſe pouuant paſſer des intellectuelles, voire meſmes ayant pris origine d'icelles, c'eſt choſe indigne qu'elles contendent de la dignité contre celles qui les ont engendrées.

VI. Raiſon 6. Le repos, le contentement & tranquillité d'eſprit qu'apportent les vertus intellectuelles conduit doucement noſtre ame par la cognoiſſance des creatures à l'admiration des perfections du createur, & de là à ſon amour & veneration, qui ſont les plus aſſeurez degrez pour paruenir en fin au ſouuerain bien. Et partant en cela meſme que les vertus

morales

morales se vendiquent le plus proprement elles sont inferieures aux intellectuelles. VII.

Raison 7. La vie actiue qui est règlée par les vertus morales a besoin de tant de choses pour paruenir à sa fin, comme sont toute sorte de biens internes & externes soit de l'ame, du corps & de fortune, que iamais vn seul homme ne les sçauroit posseder tous ensemble: de sorte qu'en vain elle se propose vne felicité à laquelle elle ne peut atteindre. Mais les vertus intellectuelles mespriſant la pluſpart de tels moyens & instrumens & n'en ayant point besoin pour la vie contemplatiue, elles sont d'autant plus excellentes & nobles qu'elles sont moins indigentes.

Raison 8. La contemplation en laquelle consistent les plus excellentes vertus intellectuelles, est celle qui nous réd semblables, voire mesmes qui nous ioinct & vnit dés ceste vie à la diuinité & aux intelligences bien-heureuses, qui menent vne vie contemplatiue sans nullement practiquer les vertus morales (ainsi que le Philosophe mesme a cogneu) tellement que c'est douter si la lumiere est claire de reuoquer en doute l'excellence, & preéminence des vertus intellectuelles sur les morales. VIII. *Ari. c. 8. l. 10. Meta.*

Raison 9. Cette question ne doit plus estre mise en controuerse, puis que le Fils de Dieu mesme, la Sapience du Pere l'a decise en preferant la vie contemplatiue de la Magdaleine à l'actiue & morale de Marthe. IX.

Ces raisons ainsi rapportées d'vne part & d'autre il faut iuger & decider la controuerse. En quoy il y a assez de difficulté.

La deciſion de la controuerſe precedente.

CHAP. XV.

Sommaire.

I. *La vertu morale eſt plus requiſe à la vie actiue, & l'intellectuelle eſt beaucoup plus excellente.* II. *Solution du troiſieſme argument propoſé contre la dignité des vertus intellectuelles.* III. *Solution du quatrieſme argument propoſé à meſmes fins, la caption duquel eſt deſcouuerte.* IV. *Qu'vn homme vrayement ſçauant aime la vertu morale.* V. *Reſolution ſommaire de toute la controuerſe.*

I. IE pouuois encore rapporter bon nombre de raiſons pour confirmer l'vne & l'autre partie de la queſtion proposée: & pareillement des ſolutions & reſpõſes aux argumens probables deduits tant pour les vertus morales qu'intellectuelles. Mais ſans m'arreſter à la probabilité & vray ſemblance ie veux aller tout d'vn traict à la verité meſme. Tout ainſi donc que nous auons dit cy-deuant que l'art eſt plus neceſſaire à la vie humaine que la prudence, encore qu'il ſoit & moins digne & moins noble: ainſi faut-il dire icy que ſi nous auons eſgard à l'vtilité que la vertu morale apporte à la vie actiue, elle eſt preferable à la vertu intellectuelle & contemplatiue. Mais ſi nous balançons la dignité de l'vne & de l'autre au poids de la raiſon, nous trouuerons que la contemplation eſt toute diuine, celeſte, ferme, certaine, infaillible, quiete, tranquille, & que dés ceſte vie elle nous ouure le commerce auec Dieu & ſes Anges: & que l'action au cõtraire eſt entachée de la corruption & foibleſſe humaine, terreſtre, baſſe, incertaine, pleine d'erreur, de trouble & de confuſion, & de mille autres defauts & incommoditez que la Prudence ne ſçauroit regler à la perfection ſans le ſecours de

la

la cognoissance parfaicte qui appartient aux vertus intellectuelles : lesquelles à raison de ce sont notoirement & plus dignes & plus excellentes.

II. Et combien qu'il semble que la vertu actiue & morale tienne le premier lieu en establissant des loix & reglant tout vn estat, & prescriuant mesme à la vertu intellectuelle les limites de son exercice: si est-ce que tout cela se fait par accident, & ne regarde nullemẽt la dignité de la nature des choses. Car puis qu'en cela il n'est question que de police, il faut bien que ceux qui en ont l'intendence y ordonnent, non pas ceux qui sont esloignez de la vie actiue. Ainsi le magistrat seculier iuge bien vn Prestre, mais il ne s'ensuit pas pourtant que la magistrature soit plus excellente que la prestrise. C'est pourquoy le Philosophe dit tres-bien en ses Morales que la Prudence ne commande pas à la Sapience, ains pour la Sapience, comme vn officier pour son Prince. Ioint que les Legislateurs, Gouuerneurs & Magistrats sont eux-mesmes ou doiuent estre bien versez & instruits aux vertus intellectuelles, ou bien qu'en faisant leurs loix & ordonnances ils se seruent de personnages de rare suffisance & doctrine: autrement ils ne font rien qui vaille, & si est fort aisé d'y remarquer mille defaut & en la matiere & en la force. *Arist. l. 6. Eth. Nic.*

III. D'ailleurs la raison qui semble le plus heurter la dignité des vertus intellectuelles & contemplatiues, c'est que les hommes sçauans destituez des bonnes mœurs sont plus dangereux & pernicieux à vn estat & plus odieux à Dieu que les ignorans mesmes. Et partant s'ils sont loüables toute leur loüange leur semble proceder de leurs bonnes mœurs & actions plustost que de leur doctrine & cognoissance. Mais c'est vne raison captieuse & qui procede de ce qui

est dit selon quelque chose à ce qui se dit absoluëment: ce que les Logiciens disent en termes Latins, *à dicto secundum quid ad dictum simpliciter*; comme qui diroit ainsi: tous les officiers de la iustice corrompus & iniques doiuent estre punis: il faut donc punir tous les officiers de la iustice. Car telles consequences sont vicieuses en leur forme. Et pour rendre encore quelque raison selon la matiere au subjet proposé, nous n'opposerons pas icy les vertus intellectuelles & contemplatiues accompagnees de vice à la vertu morale coniointe à l'action honneste & loüable: ains vne vertu à vn autre, chacune en sa perfection, non pas difforme & corrompuë.

IV. Mais ie veux bien dire d'auantage, c'est que l'homme addonné à la vraye contemplation & vrayement sçauant est touſiours ennemy du vice: & tous ceux qu'on estime doctes & sçauans, si d'ailleurs ils sont impieux & meschans, il les faut tenir pour ignorans en tant qu'ils manquent au principal sçauoir & à la premiere cognoissãce qui est de Dieu & de soy-mesme: de Dieu, d'autant que nul ne le cognoist, que par mesme moyen il ne l'ayme & reuere. (Ie parle de ceste cognoissance de Dieu à laquelle l'homme peut atteindre en ceste vie par la consideration de ses œuures.) Ils manquent aussi en la cognoissance de soy-mesme, parce qu'ils ne croyent pas que leur ame, qui est la principale & plus noble partie de l'hõme, soit immortelle. Car s'ils le croyoient ils le cognoistroient au precedent: veu que la croyance procede d'vne certaine cognoissance, soit par la cause, soit par la foy qui opere là où la raison ne peut atteindre.

V. Par ainsi donc si les vertus intellectuelles sont considerees en soy, & non auec telles conditions & circonstances qui destruisent leur nature, elles sont indu-

indubitablement plus nobles, plus excellentes & plus eminentes que les vertus morales : mais eu esgard à l'vtilité de la vie actiue les vertus morales sont les plus requises.

Par la determinaison de ceste question nous terminerons icy le discours des vertus intellectuelles. Mais d'autant qu'il y a encore certaines especes de vertu, comme les heroïques, diuines ou theologales, & mesmes certaines dispositions à la vertu morale, que de là on appelle demi-vertus, il en faut dire sommairement quelque chose.

LE SEPTIESME LIVRE DE L'ETHIQVE OV PHILOSOPHIE MORALE.

Des Vertus Heroïques.

CHAP. I.

Sommaire.

I. *Il y a des vertus surhumaines & des vices brutaux.* II. *La vertu Heroïque n'est point distinguée en especes des vertus morales.* III. *Qu'elle reluit principalement en la vaillance.* IV. *Les saincts martyrs ont esté doüez d'vne vertu Heroïque.* V. *La Virginité & mespris des plaisirs mondains sont des vertus vrayement Heroïques.*

TOut ainsi qu'il y a des vices si enormes & si estranges au dessoubs de l'humanité comme les incestes, les parricides & les I.

cruautés extrémes, que nous les appellons brutaux: auſſi y a-il des vertus ſi releuées par deſſus les forces humaines, leſquelles reluiſent en certains perſonnages, qu'elles ont merité le nom *d'heroïques*, comme qui diroit *ſur-humaines*, du mot *Heros*, qui ſignifie proprement vn demy-dieu, tel que ceux que les Poëtes ont feint eſtre engendrez d'vne femme mortelle & d'vn Dieu, comme Hercule, Helene, Caſtor, Pollux, Romulus: ou d'vn homme mortel & d'vne deeſſe, comme Ænee & Achille.

II. Or ceſte vertu n'eſt point diſtinguee en eſpece des vertus morales, auſſi eſt-elle en meſme ſubjet, regarde meſme ſubjet & ſe propoſe meſme fin qu'elles: differant ſeulement en ce que la vertu heroïque eſt ſur-eminente & beaucoup plus excellente que la commune vertu morale, ſes effets ayant vn eſclat de ſplendeur extraordinaire & ſur-humaine.

III. Mais elle reluit principalemẽt au ſubjet de la vaillance, parce que c'eſt la vertu la plus brillante aux yeux des hommes: de maniere que s'il y a encore de l'extraordinaire qui ſemble ſurpaſſer le courage & forces humaines, elle eſt releuée iuſqu'aux aſtres par mille ſorte d'eloges & chants de loüange: ainſi que nous liſons d'vn Hercule & d'vn Achille, la vertu deſquels a ſerui de ſubjet aux Poëtes meſmes. Tels ont eſté auſſi les heroïques exploits d'armes d'vn Ariſtomenes la terreur des Lacedæmoniens: d'vn Leonidas qui auec deux cenſhõmes oſa ſouſtenir les forces innombrables de Xerxes: d'vn Horatius Cocles Romain, qui ſeul ſouſtint l'effort d'vne armee ſur vn pont iuſques à ce que les Romains l'eurent couppé derriere luy, & puis ſe ietta tout armé dãs le Tybre & ſe ſauua dans la ville ayant perdu vn œil, & ſauué ſa patrie: d'vn Lucius Sicinius Dentatus auſſi

auſſi Romain, lequel ſe trouua (outre mille rencontres & aſſauts) en ſix vingts batailles rangées touſiours remarqué ſi valeureux qu'il ſembloit entrainer la victoire apres ſoy, tant il enfonçoit rudemẽt l'ennemy ſe faiſant iour au trauers des eſquadrons les plus ſerrées: ayant au demeurant cõbatu trente-deux fois en duel, touſiours victorieux, & les huict entre deux armées contre le plus vaillant des ennemis: & pour remarque de ſa valeur heroïque il auoit receu quarante cinq bleſſeures ſur ſon corps, toutes par deuant, & nulle au derriere. Les hiſtoriens en remarquent pluſieurs autres.

Mais outre les heros Martiaux, les Chreſtiens font encore plus d'eſtat de ces ſaincts martyrs, leſquels auec vn courage ſur-humain & vne conſtance inuincible ont ſouffert des tourmens les plus cruels que la malice & la rage des demons & des hommes pouuoit inuenter. Et ce qui eſt de plus admirable & heroïque, c'eſt qu'en ces tourmens meſmes ils prioient Dieu pour les bourreaux executeurs & pour les autheurs de leurs peines, ſurpaſſans beaucoup en cela ce Zenon duquel le paganiſme fait tant d'eſtat pour auoir vomi mille iniures contre le tyran des Agrigentins pendant qu'il le faiſoit tourmenter par le feu: en quoy il teſmoignoit autant de rage que le tyran meſme, au lieu que la bonté & douceur de nos martyrs eſt encore plus loüable en ce qu'ils prioient Dieu pour leurs ennemis, que n'eſt pas leur patience & conſtance. IV. *Act. Ap. c. 7.*

Les Theologiens mettent de plus entre les vertus heroïques la Virginité, cõme auſſi le meſpris & abſtinence des plaiſirs mondains: ce qui fait dés ceſte vie vnir les hõmes auec Dieu & ſes Anges. Mais pour ne paganiſer pas ils n'appellẽt point *heros* ceux qui ſont V.

cruautés extrémes, que nous les appellons brutaux: auſſi y a-il des vertus ſi releuées par deſſus les forces humaines, leſquelles reluiſent en certains perſonnages, qu'elles ont merité le nom *d'heroïques*, comme qui diroit *ſur-humaines*, du mot *Heros*, qui ſignifie proprement vn demy-dieu, tel que ceux que les Poëtes ont feint eſtre engendrez d'vne femme mortelle & d'vn Dieu, comme Hercule, Helene, Caſtor, Pollux, Romulus: ou d'vn homme mortel & d'vne deeſſe, comme Ænee & Achille.

II. Or ceſte vertu n'eſt point diſtinguee en eſpece des vertus morales, auſſi eſt-elle en meſme ſubjet, regarde meſme ſubjet & ſe propoſe meſme fin qu'elles: differant ſeulement en ce que la vertu heroïque eſt ſur-eminente & beaucoup plus excellente que la commune vertu morale, ſes effets ayant vn eſclat de ſplendeur extraordinaire & ſur-humaine.

III. Mais elle reluit principalemẽt au ſubjet de la vaillance, parce que c'eſt la vertu la plus brillante aux yeux des hommes: de maniere que s'il y a encore de l'extraordinaire qui ſemble ſurpaſſer le courage & forces humaines, elle eſt releuée iuſqu'aux aſtres par mille ſorte d'eloges & chants de loüange: ainſi que nous liſons d'vn Hercule & d'vn Achille, la vertu deſquels a ſerui de ſubjet aux Poëtes meſmes. Tels ont eſté auſſi les heroïques exploits d'armes d'vn Ariſtomenes la terreur des Lacedæmoniens: d'vn Leonidas qui auec deux cens hõmes oſa ſouſtenir les forces innombrables de Xerxes: d'vn Horatius Cocles Romain, qui ſeul ſouſtint l'effort d'vne armee ſur vn pont iuſques à ce que les Romains l'eurent couppé derriere luy, & puis ſe ietta tout armé dãs le Tybre & ſe ſauua dans la ville ayant perdu vn œil, & ſauué ſa patrie: d'vn Lucius Sicinius Dentatus auſſi

auſſi Romain, lequel ſe trouua (outre mille rencontres & aſſauts) en ſix vingts batailles rangées touſiours remarqué ſi valeureux qu'il ſembloit entrainer la victoire apres ſoy, tant il enfonçoit rudemẽt l'ennemy ſe faiſant iour au trauers des eſquadrons les plus ſerrées: ayant au demeurant cõbatu trente-deux fois en duel, touſiours victorieux, & les huict entre deux armées contre le plus vaillant des ennemis: & pour remarque de ſa valeur heroïque il auoit receu quarante cinq bleſſeures ſur ſon corps, toutes par deuant, & nulle au derriere. Les hiſtoriens en remarquent pluſieurs autres.

Mais outre les heros Martiaux, les Chreſtiens font encore plus d'eſtat de ces ſaincts martyrs, leſquels auec vn courage ſur-humain & vne conſtance inuincible ont ſouffert des tourmens les plus cruels que la malice & la rage des demons & des hommes pouuoit inuenter. Et ce qui eſt de plus admirable & heroïque, c'eſt qu'en ces tourmens meſmes ils prioient Dieu pour les bourreaux executeurs & pour les autheurs de leurs peines, ſurpaſſans beaucoup en cela ce Zenon duquel le paganiſme fait tant d'eſtat pour auoir vomi mille iniures contre le tyran des Agrigentins pendant qu'il le faiſoit tourmenter par le feu: en quoy il teſmoignoit autant de rage que le tyran meſme, au lieu que la bonté & douceur de nos martyrs eſt encore plus loüable en ce qu'ils prioient Dieu pour leurs ennemis, que n'eſt pas leur patience & conſtance. IV. *Act. Ap. c. 7.*

Les Theologiens mettent de plus entre les vertus heroïques la Virginité, cõme auſſi le meſpris & abſtinence des plaiſirs mondains: ce qui fait dés ceſte vie vnir les hõmes auec Dieu & ſes Anges. Mais pour ne paganiſer pas ils n'appellẽt point *heros* ceux qui ſont V.

doüez de telles vertus: mais saincte ou diuines, & en Latin *Diuos*. C'est ce que S. Augustin a doctement remarqué en ces termes: *Nos martyrs* (dit-il) *seroient appellés heros si l'vsage de l'Eglise le permettoit.*

Augustin. l. 10. de ciuit. Dei.

Voilà quant aux vertus Heroïques. Disons en suite quelque chose des vertus diuines ou theologales.

Des vertus diuines & theologales.

Chap. II.

Sommaire.

I. *Pourquoy ces vertus sont appellées diuines ou theologales.* II. *Le nom de foy pris pour loyauté.* III. *Pour vne ferme croyance.* IV. *Pour la croyance sans preuue, & c'est vne vertu theologale.* V. *Comment la foy differe des vertus morales.* VI. *Elle ne recherche ny preuue ny raison naturelle.* VII. *La foy se prend quelquefois & pour la doctrine Chrestienne & pour la profession d'icelle.* VIII. *De l'esperance vniuerselle.* IX. *Qu'elle a quatre conditions le bien, le difficile, le futur, & le posible.* X. *De l'esperance Chrestienne.* XI. *La difference de la foy d'auec l'esperance.* XII. *Qu'est-ce que charité & combien elle est excellente & necessaire.*

I. Pvis que nous faisons plus profession de Chrestiens que de Philosophes il ne nous seroit pas bien seant qu'ayant parlé de toutes les autres sortes de vertu nous omissions celles qui sont les plus propres aux Chrestiens fidelles: lesquelles sont appellées theologales ou diuines, parce que ce sont des dons & graces diuines: & sont trois en nombre selon l'Apostre: c'est à sçauoir la Foy, l'esperance, la Charité.

1. Cor. ca. 13.

II. La Foy est vn mot fort homonyme tant és escritures sacrées que prophanes: mais de plusieurs significations il suffira d'en rapporter icy les principales. Premierement donc la Foy se prend pour la loyauté

té qui se doit garder ès promesses & conuentions humaines : à raison dequoy Ciceron disoit que la Foy est le fondement de la iustice. *cicer. 1. offic.*

III. En second lieu la foy se prend pour la ferme croyance qu'on a de ce que certainement on sçait: & de la les Philosophes disent que la science engendre Foy : la vray-semblance ou apparence, opinion: la fausseté, erreur. *Aristot. lib. 1. de demonst.*

IV. Pour le troisiéme la Foy se prend pour la croyance que nous auons aux diuins mysteres sans en rechercher aucune preuue ; & c'est ceste vertu dont nous parlons icy, laquelle est definie par les Theologiens en ces termes: *La foy est vn don & lumiere de Dieu, de laquelle l'homme estant esclairé il adiouste foy & ferme croyance aux choses que Dieu a reuelé & l'Eglise proposé pour les croire.*

V. Par ces mots *don de Dieu*, ceste vertu diuine est distinguee des morales : d'autant que celles-cy sont acquises par vn long exercice, comme nous auons monstré cy-deuant : & celle-là estant vn don de Dieu (comme tesmoigne l'Apostre) elle procede de la grace diuine. *Auch. du liu. Epbes. c.*

VI. Mais tout ce qui suit en ceste definition sert pour nous apprendre que ceste foy ou croyance est fondee sur la nuë reuelation diuine proposee par l'Eglise, sans qu'il nous en faille rechercher preuue ny raison quelconque ; d'autant que la foy (comme dit le mesme Apostre) est des choses non apparentes: & sainct Augustin, que c'est croire ce qu'on ne void pas. Car aussi bien s'il y auoit preuue il n'y auroit nul merite. Et partant ceux qui demandent la raison des diuins mysteres ne sont nullement Chrestiens. *Ad He cap. 11. Augus toan.*

VII La foy se prend encore en vne quatriesme significa-

gnification pour la doctrine Chrestienne, & profession d'icelle : d'autant qu'elle est fondée sur la foy, ainsi que nous (ou nos parens & amis pour nous) auons protesté en receuant le sacré lauoir que les Grecs appellent *Bapteſme*. Or la foy Chrestienne consiste principalement en ce sommaire, qui est contenu au symbole des Apostres.

VIII. L'esperance est prinse en vne signification vniuerselle ou particuliere. En la premiere signification l'esperance est definie par sainct Thomas, vn desir de quelque bien excellent auec confiance de l'obtenir. Par ces mots *vn desir de quelque bien excellent*, l'esperance est distinguée des desirs legers & peu importans, & par ces autres mots, *auec confiance de l'obtenir*, elle est encore distinguée des desirs vains & imaginaires, qui ne sont point fondez sur aucune raison certaine. Mais l'esperance est touſiours de quelque chose grande & importante, & neantmoins assise sur des bõnes & fermes raisons. Aussi est-ce celle qui resta seule dans le vaisseau de Pandore (selon les Poëtes) pour la consolation des hommes: celle-là seule qu'Alexandre le grand reserua pour soy apres auoir partagé tous ses biens à ses amis, lors qu'il entrepriſt la conqueste de l'Orient.

IX. Pour mieux encore entendre qu'est-ce que de la nature de l'esperance le mesme sainct Thomas luy attribuë quatre conditions, le bien, le difficile, le futur & le possible. Et premierement *le bien* luy conuient, puis que c'est vn desir de bien. La secõde conditiõ qui est, *difficile*, luy est aussi fort cõuenãte, d'autant que l'acquisition des biens excellens (tels que l'esperance se les propose) est touſiours mal-aisee. La troisiesme qui est, le *futur ou aduenir*, luy est notoirement compaigne: d'autant qu'on n'espere pas ce qui n'est

icob. 2.
Tim. c. 5.
pm. c. 1.
phes. c. 4.

. Thom. 2. 2. q. 0. art. 2.

in ar. in Alex.

. Thom. bid.

n'eſt plus ny ce que maintenant on poſſede. La quatrieſme condition qui eſt *poſsible*, y eſt neceſſairement requiſe par ce que des choſes impoſſibles on ne peut conceuoir que deſeſpoir, non pas eſperance.

X. Or ce n'eſt pas generalement toute ſorte d'eſperance & deſir de bien excellent que nous appellons icy vertu diuine ou theologale, ains tant ſeulement celle qui regarde le ſalut de l'ame & ſouuerain bien d'icelle: laquelle les Theologiens definiſſent ainſi de l'opinion de ſainct Auguſtin: *L'eſperance eſt vne vertu diuinement infuſe, par laquelle nous attendons de Dieu auec vne certaine confiance les biens de noſtre ſalut & de la vie eternelle.* *August. Enchir. c. 8.*

XI. L'eſperance differe de la Foy en pluſieurs choſes: mais notoirement en ce que la Foy eſt tant des choſes mauuaiſes que bonnes, car nous croyons la damnation & la felicité eternelle: & l'eſperance n'eſt que du Bien: & d'ailleurs que la Foy eſt tant des choſes paſsées preſentes que futures, & l'eſperance ſeulement des futures.

XII. La Charité eſt vne vertu diuinement infuſe, par laquelle nous aymons Dieu de bon cœur: & le prochain pour l'amour de Dieu. Tellement que tous les preceptes de la Charité ſont reduits à deux articles, c'eſt à ſçauoir à l'amour de Dieu & de noſtre prochain: & par le prochain il faut entendre tout hõme. lequel eſtant l'image de Dieu, doit eſtre aymé pour l'amour de Dieu meſme, encore qu'il ſoit infidele, athée, heretique, meſchant, & meſmes (ce qui nous eſt plus grief) noſtre ennemy. Ceſte vertu dit l'Apoſtre) eſt la premiere & la plus excellente: de maniere que quand nous ſerions ornez de toutes les autres vertus, ce n'eſt rien ſans la Charité. Quant à l'ordre de la Charité nous en traicterons cy-apres: mais ſes perfections ſont (ſelon le meſme Apoſtre) *1. Corint. c. 13.* *Au ch. 14 de ce liur.*

celles qui s'ensuiuent: *la Charité est patiente & debonnaire : elle n'enuie point, elle ne faict rien en vain, elle ne s'orgueillit point, elle n'est point ambitieuse, elle ne recherche point ce qui luy appartient, elle ne s'irrite point, elle ne pense point de mal, elle ne se resiouyt point sur l'iniquité: mais elle se conioinct en la verité, elle supporte tout croit tout, espere tout, & soustient tout.*

Il suffira d'auoir dit cela touchant les vertus theologales ou diuines: laissant le demeurãt à la Theologie & instruction Chrestienne, à laquelle nous sommes obligez de vacquer principalement. Mais la Charité tant enuers Dieu que les hommes est si refroidie que c'est auiourd'huy & le moindre & le dernier soin des hommes. Passons maintenant aux demi-vertus ou dispositions à la vertu.

Des demy-vertus & dispositions à la vertu.

Chap. III.

Sommaire.

I. *La disposition precede la perfection de l'habitude de la vertu.* II. *Telle disposition prepare la volonté.* III. *Telles dispositions sont vniuerselles ou particulieres.* IV. *Qu'est-ce qu'obeyssance.* V. *L'obeyssance se remarque en tout l'vniuers.* VI. *L'obeyssance considerée interieurement en l'homme.* VII. *L'obeissance consideree exterieurement à six degrez principaux.* VIII. *Son vtilité.* IX. *Quels vices luy sont opposez.* X. *Qu'est-ce que Continence.* XI. *En quoy elle est differente de la temperance.*

I. LA vertu estant vne chose non seulement parfaicte de soy, mais aussi qui perfectionne ceux en qui elle est & leurs actions ensemble, il faut qu'il y ait vne belle disposition au subiect pour la receuoir. Car comme nous auons accoustumé de nettoyer, embellir, tapisser, parer & preparer les plus beaux & magnifiques hostels pour loger les princes & seigneurs

gneurs illuſtres : ainſi faut-il eſpurer nos ames, les diſpoſer & compoſer en ſorte qu'elles ſoient & propres & dignes de receuoir la vertu en ſa perfection.

Or cõbien que l'inclination naturelle y ſoit grandement requiſe, laquelle ſe remarque bien toſt en la ſouppleſſe de la volonté à ſuiure ce qui eſt bon, decent & honneſte : ſi eſt-ce que ſi les ſemences de la nature eſtoient ſteriles pour produire ce fruict en ſa perfection, il y a moyen de les rendre fecondes & plantureuſes par l'exercice de certaines diſpoſitions que nous appellõs *demi-vertus*, parce qu'ores qu'elles n'atteignent point à l'entiere perfection de la vertu; ce neantmoins elles preparent ſi bien l'ame arrachãt d'icelle la racine du vice qui pullule encore, qu'elle ſe rend fort capable de la vertu parfaicte. II.

De ces demi-vertus les vnes ſont diſpoſitions generales à toute ſorte de vertu, comme l'obeyſſance, & la diligence : d'autres à certaine vertu, comme la continence & la tolerance : car celle-cy regarde ſeulement la vaillance : & celle-là ſeulement la temperance. Et d'autant qu'auſſi bien la pluſpart n'ont point de nom propre nous en expoſerons ſeulement vne de chaque ſorte, par leſquelles la nature des autres ſera aſſez cogneuë. III.

L'obeyſſance donc eſt vne libre diſpoſition de la volonté pour accomplir les ordonnances & commandemens de nos ſuperieurs legitimes en tant qu'il eſt en nous, & que l'honneſteté & bien-ſeance les nous permet. IV.

Ceſte diſpoſition reluit generalement en l'ordre de l'vniuers lequel ſuit en sõ tout & en ſes parties les ordõnances de ſon Createur ſans point s'en eſloigner: & n'y a que le ſeul hõme, lequel par ſa volõté depraue (imitant en cela la rebellion des malins eſprits) V.

eſt

est ordinairement refraictaire aux commandemens de Dieu par le peché.

VI. L'obeyssance est encore considerée au regard de l'hõme interieurement ou exterieurement: interieurement, en tant que la sensualité doit obeyr à la raison, comme le subjet au superieur, & le moins digne au plus excellent: & tandis que cest ordre est gardé, la condition de l'homme est heureuse: ny plus ny moins que les estats sont florissans tãdis que les plus sages gouuernent & sont obeys de tout le peuple.

VII. L'obeyssance est cõsiderée exterieurement en plusieurs manieres. La 1. est des subjects enuers le Princes, gouuerneurs & magistrats qui representent le Princes, ausquels il faut obeyr en tout ce qui ne sera pas contraire à la conscience, & quiconque leur resiste, resiste à Dieu, dit l'Apostre. La 2. est des enfans enuers leurs peres & meres, à laquelle seule Dieu à promis recõpence entre tous ses commandemens. La 3. est celle de la femme enuers le mari, qui ne doit estre nullement violée que pour vn extreme subjet: mais elle est aussi du droit diuin, par lequel la femme est mise sous la main & puissance de son mary: & a esté ainsi anciennement practiquée par les Gaulois, comme rapporte Cæsar en ses Commentaires. Aristote ne l'a pas aussi oubliée en ses Politiques, & le Poëte Menander l'a chanté en ses vers,

Rom. c. 13.
Exod. 20.
Gen. c. 3.
Pet. 1. ep. cap. 3.
1. Corint. c. 7.
Roman. c. 7.
Coloss. c. 3.
Ephes. c. 5.
Cæsar 6. comment.
Arist ca. 12. lib. 1. Polit.
Menãder.

Quand par vn loyal hymenée
La fille au mary est menée,
Du pere cesse le pouuoir
Elle se liant au deuoir
Du seruice & d'Obeyssance
Soubs la maritale puissance.

Homer. Ody. 9.

Et auant luy Homere auoit dit que l'homme commãde à sa femme & à ses enfans. La 4. celle du disciple

enuers

enuers son precepteur, qui ne doit estre que bien peu forcee & contrainte, si du tout le mauuais naturel des enfans ne requiert qu'on les fleschisse à force auant qu'ils soient endurcis au vice, comme l'on fait les ieunes arbres tortus auant qu'auec le tẽps ils se rendẽt inflexibles. La 5. est celle des Religieux enuers leurs superieurs, qui se fait par vœu, & ne peut estre desreiglee sans offenser Dieu mortellement, qui demande l'accomplissement des vœux : lesquels sont libres & volontaires auant que nous les facions, & necessaires apres les auoir faits. La 6. est celle des seruiteurs enuers leurs maistres, laquelle quoy que vile & mercenaire ne doit point estre violentee. Car si le seruiteur est desobeyssant & vicieux, c'est à faire au maistre à l'enuoyer sans luy retenir son salaire ny forcer la volonté de celuy dont il se peut facilement descharger. Ie ne parle point icy de l'obeyssance des esclaues, comme estant contraire à la nature de l'homme, lequel est nay pour commander quelquefois ou pour obeyr librement & volontairement, non pas pour estre attaché à vne estroite & forcee seruitude.

Deut. 23. Nom. 30. Psalm. 7. Eccl. 5.

VIII. Or combien que l'obeyssance ayt plus de rapport à la iustice qu'à nulle des autres vertus, attendu qu'elle rend à chacun le respect qui luy est deu suiuant les loix & l'honnesteté : neantmoins (comme dit tres-bien Sainct Gregoire) elle produit & conserue toutes les vertus morales. Car c'est elle qui rend l'appetit flexible & soupple à ce que la raiso luy prescrit, laquelle est comme la maistresse qui cõmande à la sensualité : & de là vient que ceux qui se sont accoustumez à obeyr à leurs superieurs franchemẽt & pour l'amour de la vertu méme, non pas pour crainte d'aucune peine, ne trouuent pas difficile d'obeyr

Gregor. lib. 35. Moral.

aux loix & ordonnances diuines & humaines, lesquelles contiennent les preceptes de la vertu, honnesteté & bien-seance. C'est pourquoy les Lacedemoniens apprenoiét sur toutes choses à bien obeyr: aussi se rendoient-ils par ce moyen capables & dignes de commander.

IX. Les vices opposez à l'obeyssance sont la superbe, l'opiniastreté, le mespris, & par mesme moyen l'impieté, qui consiste au mespris des loix diuines & humaines, & des personnes ausquelles est deu respect, reuerence & obeyssance. Voila quant à l'obeyssance qui est vtile à toutes les vertus. Disons maintenant quelque chose de la continence qui est vne disposition à la seule vertu de Temperance.

X. La Continence est vne disposition de la volonté, par laquelle l'hõme ensuiuant la raison s'abstient des voluptez, quoy que l'appetit de conuoitise y resiste.

XI. De ceste definition il est aisé d'apprendre que la continence est vne temperance imparfaite: tant en ce qu'elle est appellee disposition, non pas habitude comme les vertus parfaites: que parce aussi qu'en l'exercice d'icelle l'appetit resiste encore à la raison: au lieu qu'és actions procedantes d'vne parfaite & accomplie vertu la sensualité & l'appetit desreiglé se soubsmettét entierement à la raison. Ainsi dont il y a autant de difference entre le continent & le temperant, qu'entre celuy qui combat encore & celuy qui a vaincu & entierement subiugué ses ennemis: d'autant que l'vn trouue de la resistance & quelque regret en ses actions vertueuses, & l'autre agit auec facilité & plaisir. Il en est encore de mesme que de celuy qui ne mange point de quelque mauuaise viande pour ce qu'il luy est deffendu par les medecins, & celuy qui ne l'ayme point. Car celuy-cy n'a nul regret en son abstinence, si a bien l'autre. Ainsi

le temperant n'aymant point les voluptez s'en abstient facilement: & le continent s'en passe bien & s'en abstient aussi, mais c'est auec quelque regret, par ce qu'il n'a pas encore entierement esteint le feu de la sensualité. C'est pourquoy le Philosophe nous enseigne que nous pouuons facilement recognoistre si nous auós acquis la parfaite habitude de la vertu par le plaisir ou desplaisir que nous receuons és actions vertueuses. Car celuy qui l'a parfaitement acquise se delecte en telles actions, & celuy qui n'a point encore l'habitude accomplie, y ressent & du regret & de la difficulté. Cela suffira pour la cognoissance des demy-vertus. Disons maintenant quelque chose des passions loüables.

Ariſt. c. 3. lib. 2. Ethic. Nicom.

De la honte, emulation, indignation, & misericorde.

CHAP. IV.

Sommaire.

I. Ces passions sont signes d'vn bon naturel. II. Qu'est-ce que honte en general. III. Qu'est-ce que vergongne. IV. L'effronterie & l'estonnement luy sont opposez. V. Pourquoy on rougit par la honte. VI. Qu'est-ce qu'Emulation. VII. Comment elle est loüable & blasmable. VIII. Que l'enuie luy est opposée. IX. Qu'est-ce qu'Indignation. X. Comment elle est loüable & blasmable. XI. L'enuie & la mal-vueillance luy sont opposez. XII. Qu'est-ce que Misericorde. XIII. L'inhumanité & le defaut de courage luy sont opposez. XIV. Que la misericorde est autrement considerée en Dieu qu'en l'homme.

I. Il y a certaines passions loüables lesquelles consistent au milieu de deux vices extremes, à la maniere des vertus morales, ou pour le moins ont quelques vices opposez, & sont des signes & marques de bon naturel, & par ainsi estant des dispositions à la vertu morale il sera bien à

propos que nous discourions en ce lieu d'aucunes d'icelles les plus remarquables, comme sont l'Amour reiglé, l'honneste Honte, l'Emulation, l'Indignation & la Misericorde. Remettant neantmoins le discours de l'amour cy-apres en suite de celuy de l'amitié nous traicterons icy des autres.

II. *Aristot. c. 6. lib. 2. Rhetor.*

La Honte donc prise en general (que les Grecs appellent αἰσχύνη *aschinè*, & les Latins *Pudor*) est vne douleur & confusion que nous receuons des maux qui semble offenser nostre honneur & reputation, soient-ils presens, passez ou futurs.

III. *Aristot. c. 15. lib. 4. Ethic. Nicom.*

Telle honte est indifferente & commune à toute sorte de personnes lors qu'elles sont en transe & en crainte d'estre honteusement traictées : mais outre celle-là il y a vne plus particuliere hõte, laquelle est honneste & loüable, & a pour nom propre en Grec αἰδὼς *aedos*, en Latin *Verecundia*, d'où est deriué le nom de *Vergoigne* : laquelle est vn signe & argumẽt de bon naturel, mesmement aux ieunes hommes quand ils ont fait quelque faute dont ils ont du desplaisir & regret, & craignent d'en estre mocquez. Mais en vn homme d'aage parfait & plus encore en vn vieillard la honte est touſiours honteuse & blasmable : d'autãt que ceste passion consistant en actions & en paroles, il est messeant que les hommes d'aage parfait & plus encore les vieillards facent ou disent des choses qui les puissent faire rougir.

IV.

Ceste passion a deux vices opposez, l'vn en l'excez, qui est l'effronterie & impudence qui ne rougit iamais : l'autre en la defectuosité, qui est l'estonnement : celuy-cy est propre à la sottise, & celuy-là à la malice & à l'audace : celuy-cy rend la personne mesprisable, & celuy-là odieuse.

V.

Au demeurant la honte estant vne espece de crainte

crainte quelqu'vn pourroit icy demãder bien à propos pourquoy est-ce qu'elle ne fait blesmir non pas rougir, comme c'est le propre de la crainte de faire retirer le sang au cœur, dont les parties exterieures & mesmement les extremitez du corps demeurent blesmes. Mais la raison de ceste difference est que la hõte n'est pas absoluëmẽt crainte, ains crainte que la reputation soit offẽsee: tellemẽt qu'en celle-cy la nature n'a que faire de munir & fortifier le cœur pour sa deffense, comme en la crainte absoluë qui regarde la vie: ains s'accommodant au desir de l'homme honteux, qui est de couurir & cacher sa honte, elle renuoye le sang au visage pour le couurir, comme aussi la mesme nature nous apprend en telles occasions de nous cacher, porter les mains au deuant du visage & baisser la teste.

L'emulation est vne facherie que reçoit quelqu'vn voyant ceux de sa sorte receuoir des biens & des honneurs dont il est aussi meritant & capable: non pas qu'il soit pourtant marry que ses semblables les reçoiuent, mais bien de ce qu'il n'en reçoit aussi selon son merite. VI. *Aristo. 11. lib. 2. Rhetor.*

Ceste passion (dit le Philosophe) est bonne & propre aux gens de bien, comme l'enuie est mauuaise & propre aux meschans. Toutesfois l'emulation peut estre aussi quelquefois blasmee: c'est à sçauoir, lors que nous conuoitons la chose possedee par nostre prochain: à raison dequoy l'Apostre nous apprend que la charité n'a point d'emulation. Mais touſiours l'emulation quoy que blasmable, est differente de l'enuie, en ce qu'elle est entre des personnes de mesme sorte, & l'enuie s'estend à l'ẽdroit des superieurs & des esgaux & des inferieurs: à l'ẽdroit des superieurs pour autant qu'ils sont plus grãds ou plus VII. *Aristot. ibid.* *1. Cor. c. 13.*

puissãs que nous à l'ẽdroit des esgaux pour la crainte que nous auons qu'ils nous deuancent : à l'endroit des moindres & inferieurs, pour la crainte que nous auons qu'ils deuiennent esgaux à nous-mesmes.

VIII. L'enuie donc est le vice opposé en l'excez à l'emulation, en la defectuosité c'est la stupidité, qui procede de foiblesse d'entendement & de courage. Car ceux qui ont quelque peu d'entendement ou de courage, sont tousiours picquez de ceste passion lors qu'ils voyent l'heureuse promotion & aduancement des personnes de leur sorte, & par mesme moyen s'efforcent à les imiter par vn assidu exercice de vertu, afin de se rendre aussi recommandables.

IX. L'indignatiõ est vn desplaisir de voir que certaines personnes possedẽt des biẽs dont elles sont indignes.

Aristot. c. 7. lib. 2. Ethic. Nicom.

Ceste passion à la verité est humainement loüable, & mesmes en la vie actiue : mais en conscience (qui doit aller deuant tout) elle est blasmable & defenduë par l'Apostre. Car toute sorte de biẽs venans de Dieu, nous ne deuõs pas estre marris que les personnes qui en semblent estre humainement indignes les possedent. Car Dieu est vn tres-iuste retributeur, & nous-nous trompons en nos iugemẽs en iugeant du demerite de nostre prochain. Car autres sont les iugemens de Dieu, autres ses voyes (disoit-il luy-mesme par son Prophete) & autres les iugemens & les voyes des hommes. Et pour le mieux entendre il faut icy repeter ce que i'ay dit ailleurs : c'est qu'il n'y a homme si meschant & indigne qui n'ait fait quelque bonne œuure, pour laquelle Dieu le recompensant auec meilleure mesure il luy donne des biens temporels : reseruant aux gens de bien vne recompense eternelle, quoy que pour l'expiation de quelque peché il les afflige en ce monde.

X. *Ephes. c. 4. Coloss. c. 3.*

Isa. c. 55.

Au traicté des causes de la vie & de la mort, c. 4.

Ceste

Ceſte paſſion a deux vices oppoſez, l'vne en l'extremité qui eſt l'ennie, laquelle eſt marrie du bien de toute ſorte de perſónes: & l'autre c'eſt la mal-vueillance ou inhumanité, laquelle eſt bien aiſe & s'eſiouyt de la proſperité des meſchans & de l'aduerſité des gens de bien. De ceſte humeur eſtoit ce miſantrope & fameux ennemy du genre humain Timon Athenien, lequel careſſoit le ſeul Alcibiade eſtant ieune garçon, pour ce (diſoit-il) que ce ſeroit vn iour la ruine de ſa patrie. XI. *Plutar. in Alci.*

La miſericorde eſt vne compaſſion de la miſere & affliction d'autruy en laquelle nous-meſmes pouuons tomber: d'autant que ſans cela nous ſommes peu ou point eſmeus de l'aduerſité d'autruy. Ainſi celuy qui n'a iamais eu des enfans & n'eſpere point en auoir, ne s'eſmeut gueres de la perte des enfans de ſon prochain. XII. *Ariſtot. c. 8. lib. 2. Rhetor.*

Les vices oppoſez à la Miſericorde ſont quant à l'excez vne defaillance de courage qui afflige, abbat & paſme d'effroy & d'apprehenſion les ames foibles, meſmes par le ſeul recit de la miſere de quelqu'vn: & quant à l'excez c'eſt la cruauté & inhumanité. Car c'eſt eſtre vrayement cruel, inhumain & brutal de ne s'eſmouuoir point des miſeres de ſon prochain, auſquelles on eſt ſubjet par l'infirmité de la nature humaine. XIII.

Telle eſt la Miſericorde humaine. Mais la Miſericorde de Dieu n'eſt proprement ny paſſion ny compaſſion: ains vn ſoin particulier qu'il a de l'homme, l'ayant creé à ſon image: de ſorte qu'eſtant tombé en peché, il le redreſſe & luy fait grace tout auſſi toſt que par vne vraye contrition & repentance il reclame ſon ſecours & ſon ayde. XIV.

Soit aſſez parlé des vertus & diſpoſitions à

la vertu. Maintenant il faut traicter de l'amitié, laquelle a vne fort estroitte alliance auec elles.

Des diuerses sortes d'amitié.
CHAP. V.

Sommaire.

I. Trois sortes de fruicts procedans de la vertu, l'amour de Dieu, la tranquillité de l'ame & l'amitié des hommes. II. Qu'est-ce que l'amitié naturelle & de combien de sortes. III. De l'amitié qui procede d'vne precedente cognoissance & de ses especes.

I. LA vertu est semblable à vn champ fort plantureux & foisonnant, lequel estant fort bien cultiué & semé produit toute sorte de bons fruicts en abondance. Car pareillement la vertu cultiuee par la prudence qui seme discrettement les actions honnestes & loüables produit des fruicts merueilleusement excellens, mais principalement de trois sortes. L'vne c'est qu'elle nous rend aggreables à Dieu qui desire plus de nous des bonnes œuures que des sacrifices, & qui a en abomination les meschãs & vicieux. La seconde, qu'elle donne vne parfaicte tranquillité, repos & cõtentement à l'ame, au lieu que les fruicts du vice sont des terreurs & frayeurs ordinaires, la syndereſe & remors de conscience troublant & inquietant incessamment l'ame des meschans & leur seruant d'accusateur, de tesmoin, de iuge, & d'executeur ensemble. La troisiéme, c'est qu'elle nous consilie l'amitié & bien-vueillãce de toute sorte de personnes, voire des vicieuses mesmes. Car la vertu a cela de singulier qu'elle est si forte & si puissante qu'elle se fait honorer & priser mesmes aux meschans. C'est pourquoy Medee disoit ainsi dans Ouide:

Ie voy ce qui est bon & beaucoup ie le prise,
I'ensuy pourtant le mal en estant plus espriſe.

Or laiſſant les deux premieres ſortes des fruicts de vertu, l'vne pour eſtre de la conſideration de la Theologie, l'autre pour eſtre en nous-meſmes, ioint que nous en dirons cy-apres quelque choſe en traitant de la volupté, ie ne me propoſeray icy que la troiſiéme pour en parler plus exactemẽt, & ce pour deux raiſons: l'vne c'eſt qu'elle a tant d'affinité auec la vertu que l'on doubte meſmes ſi on la doibt ranger parmy les vertus: l'autre, qu'elle eſt neceſſaire à la vie actiue. Et d'autant qu'il y a pluſieurs ſortes d'amitié ie commenceray par la diſtinction d'icelles.

L'amitié donc eſt ou naturelle ou procedante d'vne cognoiſſance precedente. L'amitié naturelle eſt encore ſubdiuiſee en deux eſpeces: l'vne qui eſt propre aux animaux leſquels ayment naturellement leur engeance & la pluſpart en eſt reciproquement aymee, & s'appelle proprement charité: l'autre eſt commune aux animaux & aux plãtes & meſmes aux choſes inanimees, & c'eſt vne inclination que Dieu a donné à certaines choſes enuers les autres pour leur propagation & conſeruation. Ainſi certaines plantes s'entretiennent & conſeruent mieux eſtant pres les vnes des autres, comme il y en a d'autres qui font mourir leurs voiſines: ainſi certaine terre ayme & produit & nourrit certaines plantes, & n'en nourrit point d'autres: pareillement il y a diuerſes eſpeces d'animaux qui s'entr'aiment, d'autres qui ſont naturellement ennemis: & ceſte ſorte d'amitié eſt appellee proprement des Grecs *ſympathie*, & ſa contraire *antipathie*. II.

L'amitié qui procede d'vne cognoiſsãce precedẽte eſt encore ſubdiuiſee en quatre, comme il y a quatre III.

degrez de cognoissance, la diuine, l'angelique, l'humaine, & la brutale. L'amitié diuine, qui est plus proprement appellee amour diuin est interne ou externe. L'interne c'est l'amour infiny que Dieu se porte à soy-mesme de toute eternité par la cognoissance de ses perfections infinies. L'externe c'est l'amour qu'il porte à ses creatures : non pas qu'il y ayt en Dieu rien d'externe, ains tout ce qui est en luy est essentiel: mais c'est qu'au respect de ses creatures les effects de sa prouidence sont considerez comme externes. L'amitié angelique est vn consentement & vnion des volontez des Anges bien-heureux par laquelle ils conspirent tous ensemble au seruice de Dieu & à l'obseruance de ses commandemens ; & les demons au contraire sont en perpetuelle discorde és circonstances de leurs desseins, quoy que generalement ils soient d'accord touchant la ruine du genre humain, ainsi que i'ay monstré ailleurs. L'amitié humaine est celle dont nous traiterons icy particulierement. La brutale despend seulement de la cognoissance des sens, par lesquels les bestes ayant remarqué ceux qui leur font ou peuuent faire du bien, les suiuent : comme au contraire elles fuyent ceux desquels elles n'attendent que du mal.

Au cha. 12. du liu. 8. de la Metaphys.

La distinction des diuerses sortes d'amitié ainsi exposée il faut s'arrester à la morale, comme estant proprement humaine.

De l'amitié morale.

CHAP. V.

Sommaire.

1. *Pourquoy ceste amitié est appellee* Morale. II. *Que son genre est en controuerse.* III. *Que ce n'est point l'amour.* IV. Conformité de l'amitié *auec la vertu.* V. *En quoy est*

est-ce qu'elles sont differentes. VI. *L'amitié est plustost vn instrument ou fruict de vertu que proprement vertu.* VII. *Qu'est-ce qu'amitié selon Ciceron.* VIII. *Autre definition plus exacte.* IX. *L'exposition d'icelle.* X. *Le fondement de la vraye amitié c'est l'honnesteté.* XI. *Flatterie est dangereuse.*

I'Appelle Morale ceste sorte d'amitié humaine qui procede d'vne precedente cognoissance à la differẽce de la naturelle, qui est plustost vne charité & affection commune à tous les animaux à l'endroit de leur engeance : de laquelle nous n'entendons pas icy parler. I.

Mais aussi auant que definir ceste amitié morale il faut sçauoir quel est son genre: d'autant qu'il est en controuerse, aucuns soustenans que c'est l'amour, d'autres vn consentement, conformité ou vnion de volontez: d'autres encore que c'est la vertu. II.

Toutefois ce ne peut estre l'amour tant pour plusieurs autres differences que nous remarquerons cy apres, que pour ces deux-cy particulierement: l'vne que l'amour procede bien souuent d'vne passion soudaine, & l'amitié d'vne longue hantise & cognoissance: l'autre que l'amitié est reciproque entre les amis, & l'amour peut estre du costé de l'amoureux seulement, sans qu'il soit reciproquement aymé. III. *Au ch. 8.*

Quant à la vertu le Philosophe a laissé en doubte si c'est le genre d'amitié en ayant parlé en ces termes: *Apres cela il s'ensuit que nous traictions de l'amitié comme estant vne vertu ou coniointe à la vertu, & vne chose tres-necessaire à la vie humaine.* Par lesquels termes il a ouuert vn grand champ de dispute à ses interpretes. Mais sans m'arrester à leurs altercations & contentions ie diray franchement que l'amitié n'est point vertu (cecy s'entẽd de la vertu morale, car il n'y a nulle IV. *Aristot. 1. lib. 8. Ethic. Nicom.*

a nulle apparence qu'elle soit vertu intellectuelle: Toutefois elle a beaucoup de conformité à la vertu en ce qu'elle est reiglee par la prudence, fondee sur l'honnesteté, & qu'elle tend à vne honneste fin: mais d'ailleurs aussi il y a des notables differences entre elles.

V. Car premierement la vertu morale despend entierement de nous & de nostre volonté non pas de celle d'autruy: & l'amitié a de necessité relation entre-deux ou plusieurs personnes, & ne peut subsister en vne seule sans relation à quelque autre. En second lieu la vertu morale est vn bien interne, & l'amitié vn bien externe, puis qu'il despend en partie d'autruy: & a esté denombree entre les biens externes par le Philosophe. La troisiéme difference c'est que les vertus morales sont si estroittement alliees que l'vne ne peut subsister sans l'autre, & neantmoins toutes ensemble & chacune d'icelles particuliremẽt peut subsister sans l'amitié. Pour vne quatriéme difference i'adiousteray encore que la vertu morale se comporte egalement à l'endroit de toute sorte de gens de bien, & l'amitié traicte les amis & plus auantageusement & plus familierement que les autres.

Aristot. c. 9 lib. 9. Ethic. Nicom.

VI. Il faut donc dire que l'amitié est plustost vn instrument des vertus morales, que vrayement vertu morale: d'autant que l'homme vertueux a grand besoin d'amis pour atteindre à la fin de la vie actiue: ou biẽ que c'est le fruict de la vertu (cõme nous auons dit cy-deuant:) d'autant que l'homme vertueux se rẽd amiable & recommandable à toute sorte de personnes.

VII. Cela ainsi entendu nous pouuons dire auec Ciceron que l'amitié est vn souuerain consentement touchant toutes choses diuines & humaines auec bienvueillance & charité. Laquelle definition est receuable

Cicer. de Amici.

ble d'vn orateur en tant qu'elle expose le genre d'amitié, en quoy elle consiste, & comment elle s'entretient. Elle expose le genre en disant que c'est *vn consentement souuerain*, c'est à dire parfaict. Elle monstre pareillement en quoy l'amitié consiste en disant que ce consentement est *de toutes choses diuines & humaines*: par les choses diuines, il faut entendre la religion & creance : d'autant, que l'amitié ne peut estre parfaite entre personne de religion differente, pource que souuent ils auroient leurs volontez alienées par leurs diuerses opinions: & l'amitié consiste en l'vnion des volontez. Ceste definition expose aussi les moyens d'entretenir l'amitié, par ces mots, *auec charité & bien-vueillance.*

Mais si nous desirons vne definition de l'amitié qui soit plus exacte & philosophique ie voudrois dire que l'amitié est vne conformité des volõtez entre deux ou plusieurs personnes, laquelle procedant de la mutuelle cognoissãce qu'ils ont de leur vertu & integrité des mœurs les conioint à vne vie honneste. VIII.

Le genre en ceste definition c'est *la conformité des volontez*: la source & le principe de l'amitié c'est *la cognoissance mutuelle que les amis ont de leur vertu & integrité des mœurs*: & le fondement c'est ceste mesme vertu, sur laquelle la vraye amitié est bastie: & la fin de l'amitié c'est *vne vie honneste.* IX.

Mais pour reprendre encore vn peu de plus haut le fondement de l'amitié il faut entendre que toute amitié est fondee sur l'honneste, vtile, ou delectable. L'honneste contient en soy l'vtile & delectable, & n'est compris par l'vn ny l'autre ny par tous les deux ensemble: tellement que celle qui est fondee sur l'hõneste est seule ferme, asseuree & perdurable. Mais celle qui est fondee ou sur l'vtile ou sur le delectable X.

se dissout & rompt facilement aussi tost que l'vtilité ou le plaisir espere cesse, ainsi que nous enseigne le Philosophe & apres luy Isidore: & partant l'amitié fondee sur l'honnesteté merite seule le nom de vraye amitié, & les autres ne sont qu'amitiez accidentaires & volages. S. Augustin distinguant encore ces trois sortes d'amitié, aussi chrestiennement que doctement appelle celle qui est fondee sur le plaisir, *charnelle:* celle qui est fondee sur le profit, *mondaine*, & celle qui est fondee sur la vertu & honnesteté, *spirituelle.*

Aristot. c. 1. lib. 8. Ethic. Nicom. Isidor. lib. 3. de Sum. bon.

IX. Mais la pire de toutes les amitiez volages est celle des flateurs, lesquels (comme disoit Anaxilaus) sont semblables aux vers, qui rongent le grain iusqu'à ce qu'il est vuide: ou bien aux poux, lesquels se nourrissent du sang des viuans & fuyent les morts. Car de mesmes les flateurs suiuent les personnes riches, & leur tiennent compaignie tandis qu'ils en retirent de la commodité, & les delaissent entierement en leur aduersité & indigence.

Au demeurant de ce que i'ay dit en la susdite definition que l'amitié est entre deux ou plusieurs personnes quelqu'vn pourroit s'enquerir bien à propos entre quelles, & combien de personnes la vraye amitié doit estre establie.

Entre qu'elles & combien de personnes l'Amitié doit estre establie.

Chap. VII.

Sommaire.

i. Combien l'amitié est vtile en toutes sortes de personnes. ii. Que l'amitié doit estre establie entre personnes de mesme sorte & condition egale. iii. Que les amis ne doiuent estre que deux ou trois pour le plus en vne amitié perdurable.

I.

IL n'y a personne qui puisse reuoquer en doubte que l'amitié ne soit non pas seulement vtile, mais necessaire à la vie actiue. Car les plus puissans ont besoin d'amis pour maintenir leur puissance, & les plus foibles pour se fortifier. Ioint que c'est vn extreme contentemét d'auoir quelqu'vn auec qui on puisse franchement communiquer comme auec vn autre soy-mesme : qui se coniouysse auec nous de nostre prosperité, & qui nous cõsole en nostre aduersité, voire mesmes qui nous ayde à supporter nos afflictions.

Aristot. c. 1. lib. 8. Ethic. Nicom. Cicer. de amicit. S. Ambros. li. 3. de offi.

II.

Il n'est pas mal aisé aussi de resoudre entre quelles personnes l'amitié doit estre contractee. Car estant de necessité que ce soit ou entre esgaux, ou entre le superieur & l'inferieur : l'on peut facilement iuger que pour establir vne ferme & asseuree amitié, il faut que ce soit entre personnes de condition esgale autrement la cõformité des volontez ne peut estre perdurable: d'autãt que le superieur veut tousiours auoir quelque prerogatiue, & que mesmes l'inferieur luy defere en beaucoup de choses outre sa volonté craignant de l'offenser ou de luy desplaire, & la vraye amitié doit estre exempte de toute crainte & soupçon, & au contraire pleine de liberté & franchise.

III.

Pour le regard du nombre des personnes entre lesquelles l'amitié doit estre contractee, il semble qu'il soit plus mal-aisé à determiner: toutesfois si nous cõsiderons bien les raisons du Philosophe sur ce subjet nous en serons facilement resolus. Il dit dont que l'amitié procedãt de la mutuelle cognoissance des amis & cõsistant en conformité de volontez & consentement de toutes choses, & nous estant mal-aisé de recognoistre parfaitement les mœurs de grãd nõbre de personnes, & encore plus d'y trouuer ceste vnion & conformité de volontez : il est par consequent mal-

Arist. c. 10. lib. 9. Ethic. Nicom.

aisé

aisé que l'amitié soit entre grand nombre de personnes. Ioint que si les amis estoient en grand nombre arriuant quelque prosperité à vn d'entr'eux, & quelque aduersité à vn autre il faudroit que nostre ame fust impassible ou distraite en des passions contraires: & cependant celuy qui la verroit incliner enuers vn autre nous estimeroit moins son amy, d'où sourdroit quelque alteration, voire dissolutiõ d'amitié. Et partant l'amitié ne peut estre ferme & asseuree qu'entre bien peu de personnes: ce que la pluspart des Maistres determine à deux ou trois pour le plus: & les historiens & les Poëtes mesmes qui remarquent les amitiez les plus estroittes & singulieres, ne font gueres mention que de deux personnes iointes par le lien d'amitié, comme Damon & Pythias, Pilades & Orestes, Euryalus & Nisus, Patroclus & Achilles, Æneas & Achates. Quant à la bande sacree des Thebains, elle estoit composee d'amoureux non pas d'amis.

Cela ainsi entendu il faut encore distinguer l'amitié de quelques autres qualitez qui ont de l'affinité auec elle, comme sont l'amour, la dilection, la bien-vueillance, la concorde, la societé & la charité.

Que l'amitié est differente de l'Amour, dilection, bien-vueillance, Concorde, Societé & Charité.

CHAP. VIII.

Sommaire.

I. En quoy l'Amitié est differente de l'Amour. II. Beau & notable precepte. III. En quoy la Bien-vueillance est differente de l'amour & de l'amitié. IV. En quoy la Concorde est differente de l'amitié & de l'amour V. En quoy la Societé. VI. En quoy la Charité.

L'amour

L'Amour (dont nous parlerons au chapitre suiuãt) est differente de l'amitié en plusieurs sortes. La I. c'est que l'amour procede de l'appetit de conuoitise, & l'amitié vient de la hantise & honneste conuersatiõ. La II. c'est que l'amour est vne passiõ, & l'amitié ne l'est pas, ains vne conformité de volontez. La III. c'est que l'amour est fondé sur la beauté, & l'amitié sur la bonté, honnesteté & integrité des mœurs. La IV. c'est que l'amour s'engendre soudainement par la veuë, & l'amitié par vne lõgue hantise auec prudẽce. La V. c'est que l'amitié est tousiours vtile & l'amour bien souuẽt nuisible. La VI. c'est que l'amitié est tousiours reciproque pour le moins entre deux personnes & l'amour n'est pas tousiours reciproque entre l'aymant & l'aymé. La VII. c'est que l'amour est bien souuent secret & caché à la chose aymee, & l'amitié est ouuerte & n'y a rié de secret entre les vrays amis. I.

Toutesfois voyant que les amitiez de ce siecle sont si fresles ie voudrois publier ce precepte, c'est que nous deuons faire estat qu'il n'y a point d'amy qui ne puisse estre ennemy : ny au contraire ennemy qui ne puisse estre vn iour nostre amy. Et partant il ne faut pas descouurir toute sorte de secrets à toute sorte d'amis, de crainte qu'ils ne les reuelent à nostre dommage si l'amitié est alteree. Mais aussi outre que la loy Chrestienne nous recommande si estroittement l'amitié, la charité & la reconciliation auec nos ennemis, la societé humaine nous oblige d'ailleurs à traicter si doucement nos ennemis qu'aduenant vne reconciliation ils n'ayent pas occasion de se ressentir d'aucunes indignitez que nous leur ayons fait souffrir pendant que l'inimitié duroit encore. Et ce precepte est fort notable en la vie actiue. II.

La Bien-vueillance qui a pris le nom de la bonne III.

volonté, a son nom fort conuenant à sa nature. Car elle ne conuient qu'à l'homme seul qui seul aussi de tous les animaux est doüé de volonté : & l'amour & mesme l'amitié conuiét en quelque sorte aux bestes. Ioinct qu'elle ne procede point de l'appetit comme l'amour, & n'est pas necessaire qu'elle soit mutuelle & entre diuerses personnes entrecogneuës ; comme auons dit de l'amitié: outre que (comme dit le Philosophe) elle se forme bien souuent tout soudain & l'amitié auec le temps : aussi n'est-elle pas permanente comme l'amitié. Car à l'abord & rencontre de certaines personnes incogneuës qui auront debat, ou qui iouëront ensemble, nous affectionnerons & porterons meilleure volôté à l'vne qu'à l'autre: ou pour ce qu'à la Physiognomie nous en iugerons l'vne plus aimable que l'autre, ou par quelque sympathie qui est entre elle & nous plus grande qu'auec l'autre.

Arist. 5. l. 9. Ethic. Nicom.

IV. La concorde est vn mot plus general que l'amitié ny l'amour. Car nous ne disons pas qu'il soit necessaire que tous les habitans d'vne ville soient amis ou s'entr'aiment, ains qu'ils viuent en concorde conspirans ensemble au bien public ; d'autant que (comme dit tresbien Salluste) les petites choses croissent par concorde & les grandes se destruisent par dissension. D'ailleurs la cõcorde peut estre non seulement entre les gens de bien & qui s'entre-cognoissent, comme cela est propre à l'amitié : mais aussi entre les plus meschãs & qui ne s'entre-cognoissent point: comme l'on void en vne armee. Mais la cõcorde qui n'est pas fondee sur l'honnesteté n'est nullement digne ny du nom de cõcorde ny d'amitié, ains plustost de coniuration & conspiration sceleree, telle que celles des volleurs & des pirates : & ne peut gueres longuement durer non plus qu'vne muraille mal fondee.

Sallust. in bello Iugurth.

Arist. c. 6. l. 9. Ethic. Nicom.

La

La societé est pareillement differente & de l'amitié & de l'amour : d'autant qu'elle ne se propose point pour object la beauté, comme l'amour : ny ne procede aussi de la cognoissance de la vertu & integrité des mœurs, & n'a point pour obiet le bien & l'honnesteté comme l'amitié: ains c'est plustost vne hantise ordinaire des personnes de mesme aage ou de mesme condition & vacation. Toutesfois elle peut quelquesfois engendrer vne vraye & ferme amitié entre les personnes associees, lors qu'elles s'en recognoissent reciproquement dignes. Car par la hantise & conuersation ordinaire l'on s'entre-cognoit & la cognoissance de la vertu & integrité des mœurs concilie & vnit les volontez humaines. Il y a encore vne autre signification de societé qui est propre aux marchans, fermiers, partisans & autres semblables qui s'associent à quelque negocé pour y faire profit ensemble. V.

La charité contient & l'amitié & l'amour ensemble. Car elle est accompagnee de bonne volonté & de passion : non pas pourtant qu'elle se propose simplement la beauté pour obiect comme l'amour, ny qu'elle requere tousiours vne cognoissance precedente, comme l'amitié, mais en tant qu'elle a tousiours du zele & de l'affection, & ce en diuerses sortes & a diuers degrez ainsi que nous dirons tantost apres auoir discouru de l'amour. VI.

De l'amour.

CHAP. IX.

Sommaire.

I. *Les anciens ont attribué diuers parens à Cupidon.* II. *Amour diuin.* III. *L'amour vniuersel & naturel.* IV. *L'amour Angelique.* V. *L'amour humain.* VI. *L'amour*

de generation. VII. *L'amour contre nature.* VIII. *Fol Amour d'aucuns hommes à l'endroit des choses insensibles & mesmes inanimees.* IX. *Amour reueré pour vn Dieu.* X. *Louange de tout amour reiglé & naturel par sainct Denys & sainct Augustin.*

I. LEs anciens considerant les diuerses sortes d'Amour, ses diuerses facultez ou puissances, & les diuers effects d'icelles luy ont donné aussi vne extraction fort differente en luy attribuant diuers parés. Car Orphee le fait naistre de Saturne, c'est à dire du temps: Hesiode, du chaos dés l'origine du monde: Arcesilaus, de l'air & de la nuict: Simonides, de Mars & de Venus: Alcæus de la Contention & du Zephyre. Ciceron faisant mention des Amours ou Cupidons en remarque trois les plus celebres. Le premier Cupidon (dit-il) est nay de Mercure & de la premiere Diane: le second de Mercure & de Venus: le troisiesme de Mars & de Venus. Ainsi diuers autheurs luy ont attribué diuers parens: tellement que ie trouue bien estrange que Platon escriue en son Banquet que nul des hommes priuez ny des Poëtes mesmes n'a donné des parens à l'Amour: veu que ces autheurs que ie viens d'alleguer estoient plus anciens que luy: & qui plus est luy-mesme bien tost apres dans le mesme dialogue recite la fable de ceux qui l'ont fait naistre du Dieu Porus & de la deesse Penie, c'est à dire de l'abondance & de l'indigence.

Cicero. lib. 3. de natura deorum.

Plato in Sympos.

II. Or pour en parler auec ordre nous pouuons distinguer l'Amour en six sortes principales. La 1. c'est l'amour diuin qui a produit toutes choses luy n'estãt produit d'aucuns parens que du Pere tout puissant qui l'a engendré de toute eternité: & ayant produit toutes creatures il les aime infiniement, mais particu-

lier-

culierement l'homme lequel estant descheu de l'excellence auec laquelle il auoit esté premierement creé, il l'a voulu regenerer encore. Et c'est peut estre ceste amour auquel Platon ne veut attribuer nuls parens, & qu'il appelle grand & admirable & demon & Dieu. *Plato. in Sympos.* III.

La II. c'est l'alliance & vnion qui entretient toutes les choses compriſes en l'vniuers: & celuy-là est nay auec le chaos & auec le temps: c'est à dire dez la naissance du monde, Dieu a donné certaine inclinatiõ naturelle à toutes choſes pour s'aimer, & ſe plaire en leur eſtre & en leur nature, afin que tenãt chacune ſon rang, l'vniuers fuſt touſiours maintenu en ſon ordre: ce qui eſt ſignifié auſſi par la chaine d'Homere qui lie les choſes celeſtes aux terreſtres.

La III. ſorte d'Amour c'eſt celle dont les Anges bien-heureux ayment parfaictement Dieu & s'ẽtraime eux-meſmes & les ſeruiteurs de Dieu. IV.

La IV. c'eſt l'amour humain, duquel nous traiterons particulierement au chapitre ſuiuant. V.

La V. c'eſt l'appetit de generation par lequel toutes choſes animees deſirent naturellement procreer leur ſemblable: auquel la nature a voulu ioindre quelque volupté afin de les y induire d'auantage pour la conſeruation des eſpeces. VI.

La VI. ſorte d'Amour eſt l'impudicité contre l'ordre de nature, comme la ſodomie, & l'accouplement de deux animaux de diuerſes eſpeces, dont s'engendrent les monſtres, ainſi qu'il arriue ſouuent en Afrique, à cauſe de la chaleur extreme de ceſte region-là & que toute ſorte d'animaux ſe rencontrant peſlemeſle aux ruiſſeaux ou riuieres qui y ſont tres-rares, ils s'accouplent enſemble bien ſouuent ſans diſcretion des eſpeces. VII.

VIII. Nous pouuons encore reduire à ceſte ſorte d'amour celuy que certaines perſonnes ont quelquesfois porté à des choſes inanimees & inſenſibles: comme ce ieune homme Athenien qui ayma ſi eſperduëment vne ſtatuë de la bonne Fortune qu'il pria le ſenat des Areopagites auec vne inſtance extréme de permettre qu'elle luy fuſt venduë : & le Roy Xerxes, lequel allant guerroyer les Grecs trouua vn platain dont il fut ſi follement amoureux qu'il le fit charger d'ornemens d'or & de pierreries, comme ſi c'euſt eſté vne eſpouſee, & luy laiſſa bon nombre de gens de guerre pour ſes gardes.

Athena c. 29. lib. 13. Ælian. l. 2. & 9. de var. hiſtor.

IX. Mais telles paſſions deſreglees & contre l'ordre de nature ne meritent point d'eſtre nommees du nom tres-auguſte d'amour, que les Platoniciens ont eſtimé vn grãd Dieu, & pluſieurs nations des mieux policees & conditionnees du monde, comme les Atheniens & Lacedemoniens (deſquels nous auons emprunté la pluſpart de nos loix) luy ont dreſſé des autels & offert des ſacrifices.

Plato in Phædro & Symp.

X. S. Denys honorant toute ſorte de vray amour en a parlé en ces beaux termes : *Soit que nous parlions de l'amour diuin, ſoit de l'angelique, ſoit du ſpirituel, ſoit de l'animal, ſoit du naturel, il faut entendre par iceluy vne vertu innee, naturelle & forte, laquelle excite la prouidence des choſes ſuperieures enuers les inferieures, & qui d'ailleurs allie enſemble les choſes eſgales par vne mutuelle ſocieté, & en fin promeut auſſi les choſes inferieures à ſe tourner vers les ſuperieures, voire meſmes à ſe rehauſſer & releuer comme eſtant plus enflammees par vn braſier ardant.* Sainct Auguſtin conſiderant ce meſme amour diſoit en ſes Confeſſions que toutes choſes ſont emportees de leur poids, & que ce poids eſt l'amour, & ailleurs diſtinguant fort bien

S. Dionyſ. de diuin. nomin.

Aug. lib. 12. Confeſſ.

le

le vray amour de l'amour desordonné il en parle en ceste sorte : *Toute creature estant bonne elle peut estre & bien & mal aymee : bien, selon l'ordre prescrit : mal, ceſt ordre estant troublé.* *Idem li. 1 de ciuit. Dei.*

Voilà donc comment l'Amour bien reglé soit des choses superieures ou inferieures est honneste, loüable & mesmes venerables : mais attendu qu'il s'estend generalement à toutes choses laissant à part les autres sortes d'amour, ie veux encore dire particulierement quelque chose touchant l'amour humain, comme estant le plus propre à nostre subiet.

Qu'est-ce que l'amour humain.

CHAP. X.

Sommaire.

I. *Qu'est-ce qu'Amour.* II. *Amour pris pour action ou pour habitude.* III. *Comment la beauté meut l'appetit de conuoitise.* IV. *Qu'est-ce que beauté tant du corps que de l'ame.* V. *La iouyssance de la chose aymee est la fin de l'amour.* VI. *Le courroux des amans fortifie l'amour.* VII. *L'amour change en mieux le mauuais naturel des amoureux.*

L'Amour est vn desir du beau, lequel procede du plaisir receu en le regardant. I.

Or ce desir, qui est le genre de l'amour peut estre cõsideré ou comme simple action d'amour, & s'appelle fort proprement en Grec φίλησις, *philesis*, comme qui diroit *amation* ou *amaison*, si ce mot estoit receu : ou bien ce desir-là est pris pour l'amour desia enraciné & confirmé en habitude, lequel se rend comme indissoluble : tel que Virgile descrit celuy de Didon qui en brusloit iusques aux moüelles le nourrissant dans ses veines. Mais à parler en Philosophes celuy-cy est vne passible qualité, & celuy-là vne pas- II. *Virg. 4. Æneid.*

sió & l'vn & l'autre est cõpris en la definitiõ susdite, les termes de laquelle il faut particulieremẽt exposer pour auoir vne claire intelligẽce de la chose definie.

III. Ce desir donc est dit estre du beau, à la difference de l'amitié qui se propose l'honneste. D'ailleurs ce desir procede du plaisir perceu en regardant vn bel objet. Car son espece estant receuë par la veuë communiquee au sens commun & à la phantasie, ce sens se delectant en ceste objet mouuent l'appetit à le desirer : à raison dequoy les Grecs ont appellé l'amour selon Plotin, *Eros*, de la veuë, ou selon Platon de ce qu'il se coule & s'insinuë par la veuë dãs l'ame. Ce que sçachãt bien Alexandre le grãd disoit que les filles Persiennes estoient des douleurs des yeux: & le berger de Virgile à l'imitatiõ de celuy de Theocrite:

Plotinus. Ἔρως ἀπὸ θεωρίας.
Plato. ἄγεται τῷ ὄμματι.
Arrian.

Virgil. in Bucol. *Soudain que ie la vy soudain i'en fus espris.*

Et Ouide à ce propos dit que les yeux sont les premieres guides de l'amour. Mais l'amitié procede de la conformité des bonnes mœurs respectiuement recogneuës entre les amis, non pas legerement par les sens exterieurs, ains par le iugement & raison. Ces deux differences entre l'amour & l'amitié resultent de ceste definition : mais nous en auons remarqué plusieurs autres au chapitre precedent.

IV. Or la beauté qui est l'objet de ce desir-là, ie dy de l'amour est vne grace qui procede de la liaisõ de plusieurs choses bié proportionnees & assorties ensemble, & appartient au corps & à l'ame. La beauté de l'ame n'est autre chose qu'vne grace spirituelle qui procede de la splendeur des vertus & loüables habitudes. La beauté du corps est vne bonne grace qui consiste és proportions & couleurs des parties du corps proprement assorties : mais au corps humain les couleurs sont appellees proprement le *teinct*, lequel

quel pour la beauté doibt estre vermeil, qui est vne remarque de bon sang & de santé.

La fin de ce desir est la conionction de l'aymant à la chose aymee qui fait que l'aymant se delecte merueilleusement à voir present ce qu'il ayme, & s'afflige extremement de son absence. Car de se delecter simplement à voir vn bel objet, ce n'est pas vn certain signe d'amour, d'autant que cela est commun à toute sorte de personnes: mais bien de sentir vn regret poignant par son absence: qui est cause que l'imagination le represente continuellement à la memoire. C'est pourquoy Caton disoit que l'ame de l'amoureux loge dans le corps de la personne aymee: & Plaute introduit en vne Comedie certain amant qui parle en ceste sorte: *Ie ne suis pas là où ie suis, mon ame est là où ie ne suis pas.* V. *Plutar. de Amore.* *Plaut. in Cistellar.*

De plusieurs estranges & merueilleux effects d'amour i'en veux remarquer deux seulement. L'vn c'est que contre toute raison naturelle le courroux des amans fortifie l'amour: & en arriue de mesmes que lors que le Soleil darde ses rays entre deux sombres nuages, ou à trauers quelque brouillas espais: car comme la chaleur en est beaucoup plus ardante, ainsi de la riote des amans l'amour s'enflamme d'auantage. VI.

L'autre c'est qu'il change soudain & les mœurs & les humeurs des amans & leurs naturelles inclinations & leurs habitudes acquises. Il rend courageux & hardis les plus lasches & pusillanimes: il esueille & rend gays & ioyeux les plus rechignez & melancholiques: il ciuilise les lourdauts & rustiques: il rend liberaux les plus taquins & auares. VII.

Voilà quant à la definition de l'amour humain. Venons maintenant à la diuision ou distinction de ses especes.

De la distinction de l'amour humain en trois especes.

Chap. XI.

Sommaire.

I. *Deux sortes de Venus, l'vne diuine, l'autre humaine.* II. *Troisiesme Venus, qui est brutale.* III. *La premiere Venus nous apprend à aymer la beauté diuine.* IV. *La seconde regarde le mariage.* V. *Que le mariage est vn sacrement.* VI. *La troisiesme Venus est la ruine des hommes.* VII. *La mythologie de l'*Eros *&* Anteros, *Amour & Contr'Amour.*

I. LEs Platoniciens qui ont fait estat de philosopher le plus dignement & plus exactement sur le vray amour, establissent deux Venus deesses, chacune accompagnee d'vn Cupidon ou Amour: par l'vne desquelles ils entendent la beauté diuine, de laquelle nous prenons quelque cognoissance par la contemplation des beautez inferieures & caduques, qui ne sont que des images de celle-là, encore bien sombres & grossieres: & ceste belle & saincte Venus est accompagnee d'vn fils de mesme condition que sa mere n'estant autre chose qu'vn sainct amour de la diuinité. Par l'autre Venus ils entendent l'appetit de generation qui est commun à l'homme auec les autres animaux, ausquels ce desir là est inné & donné de nature pour la propagation des indiuidus en laquelle sont conseruees les especes: & tandis que ceste Venus est moderee & reglee elle est aussi accompagnee d'vn amour honneste & licite.

II. Les Poëtes ont introduit en leurs fables vne troisiesme sorte de Venus qui n'est autre chose que le desbordement & desreiglement de la precedente, à laquelle ils ont donné aussi pour fils vn Cupidon de

de mesme sorte, c'est à sçauoir lascif, indiscret, effronté, impudent, sans raison, & neantmoins pernicieux & dommageable.

Quant à la premiere sorte d'Amour elle est tres- III.
digne de l'hõme, que Dieu a estably gouuerneur de ce monde inferieur, où il peut considerer vne infinité de diuerses merueilles que produit la nature: mais aussi ne faut-il pas qu'il s'arreste-là: ains ayant seul de tous les animaux & la teste releuee vers le ciel & l'ame capable de raison, il doit par les beautez de la nature releuer son ame à la contemplation de l'autheur d'icelle, lequel estãt infiny en toutes perfectiõs & infiniemẽt beau & par cõsequent infiniemẽt aymable si l'infinité pouuoit tomber en nostre ame.

La 2. estant selon la nature & reglee par la raison IV.
& par les loix est licite, honneste, loüable & mesmes necessaire, attendu qu'elle est donnee de nature pour la conseruation des especes en la succession des indiuidus. C'est pourquoy Platon parlant de ceste amour *Plato in Symp.* disoit que ce n'est pas vn desir de beauté, ains d'immortalité, de generation & mesmes d'enfantemẽt en ce qui est beau, par le moyẽ duquel enfantemẽt celuy qui ayme se rẽd immortel. Et quoy que l'inclination naturelle à cét amour soit commune à l'homme auec les autres animaux, si est-ce que le reglement, la moderation & la fin mesmes luy est toute propre.

Mais ie veux bien dire d'auantage: c'est qu'elle est V.
tres-propre aux Chrestiẽs fidelles qui tiennẽt le mariage pour vn vray sacremẽt suiuãt ce que dit l'Apo- *Epheſ.* stre, qui l'a appellé vn grand mystere, qui ne peut si- *cap. 5.* gnifier en ce lieu-là que sacrement selon l'interpretation des SS. Peres. Et n'est pas seulemẽt sacrement, mais aussi le premier & le plus ancien de tous les sacremens ayant esté institué dans le Paradis terrestre: *Geneſ. 1.*

dequoy

Plutar. de Amore. dequoy Plutarque, quoy que Payen, parle plus ſainctement que les heretiques de noſtre ſiecle diſant que ceſte conionction du mari auec la femme eſt la plus digne & la plus ſaincte liaiſon qui puiſſe eſtre.

VI. Pour le regard de la troiſiéme ſorte d'amour, eſtant effrené & deſreiglé il ne merite pas tãt le nom d'amour que de concupiſcence brutale, veu qu'il ne ſe propoſe autre choſe que la volupté charnelle, encore eſt-il pire que brutal. Car les beſtes pour la pluſpart ſont reiglees en cela & n'en vſent que fort ſobrement, & entre autres les elephans qui ne ſe meſlent auec les femelles qu'vne fois en deux ans, (ainſi que teſmoigne Pline) n'ont iamais debat pour leurs femelles: ce qui arriue neantmoins ordinairement aux hommes, comme nous en voyons de trop frequens exemples: à raiſon dequoy les Poëtes ont feint quelquefois Cupidon fils de la contention & debat, pource qu'il fait naiſtre des querelles non ſeulement entre les hommes, mais auſſi entre les dieux: comme Claudian a chanté eſtre arriué entre Mars & Apollon pour l'amour de la belle Proſerpine auant qu'elle fuſt rauie par Pluton:

Plin. lib. 8. de hiſtor. nat.

Claudi. lib 1. de rap. Proſerp.

Du bruit des corriuaux toute la cour reſonne,
Et Mars & Apollon y eſtans en perſonne,
Mars s'aſſeurant ſur tout en ſon bouclier parfait,
Apollon decochant ſon euitable trait.

VII. Or telles querelles procedent communément de la ialouſie qui eſt entre les corriuaux: ce que les Poëtes ont auſſi voulu ſignifier par la fable de l'Anteros, feignant que Venus pour mettre ſon fils *Eros* ou *Amour* en plus grand credit enfanta encore vn autre fils qu'elle appella *Anteros* ou *Contr'amour*: voulans dire que ſans la ialouſie des corriuaux, les amoureux ſeroiẽt beaucoup moins eſchauffez en leurs amours.

Car

Car tout ainsi que le cuiure ne se fond pas tant par la force du feu comme par d'autre cuiure fondu qu'on iette dessus : ainsi l'amour ne s'eschauffe pas tant de luy-mesme que par la ialousie d'vn autre amour concurrent en vn mesme subiet.

La distinction des diuerses sortes d'amour ainsi exposee: ie veux encore allegoriser la mythologie de Cupidon.

Allegorization de la Mythologie de Cupidon.

CHAP. XII.

Sommaire.

I. *Pourquoy l'Amour diuin est dit estre sans parens.* II. *Pourquoy peinct enfant.* III. *Pourquoy auec des aisles.* IV. *Pourquoy armé d'arc & de flesches.* V. *Pourquoy aueugle.* VI. *Pourquoy nud.* VII. *De quels parens est extraict l'amour charnel.* VIII. *Qu'il est appellé Dieu par antitheſe.* IX. *Pourquoy il est peinct enfant.* X. *Pourquoy auec des aisles.* XI. *Pourquoy armé d'arc & de fleches.* XII. *Pourquoy aueugle & nud.* XIII. *Que Noël le Comte a mal allegorizé la fable de Cupidon.*

L'On allegorize diuersement la mythologie de Cupidon, & mesme en sens contraires au blasme & à la loüange : comme ie croy qu'il se peut faire & se doit selon qu'il est rapporté à deux extremitez, c'est à sçauoir à la diuinité ou à la brutalité. Car il est dit estre le plus ancien des Dieux & sans progeniteurs : d'autant que Dieu qui est le createur des Anges (qui sont aussi appellez Dieux comme nous auons monstré ailleurs) & non seulement des Anges, mais aussi de toutes choses visibles & inuisibles, il en est par ce moyen vrayement le pere, & quant à luy il est de toute eternité de soy-mesme & par soy mesme. I.

Au ch. 4. du liu. 6. de ma Metaph.

On le peinct enfant par ce que Dieu n'estant point

sujet

subjet au temps demeure touſiours en meſme eſtat ſans nullement vieillir, la perpetuelle enfance eſtant le ſymbole d'vn temps touſiours preſent, ſi à noſtre maniere d'entendre nous pouuons aucunement attribuer le temps à la diuinité, au lieu de l'eternité. C'eſt pourquoy le Pere eternel diſoit de ſon Fils cóëternél qu'il a engendré de toute eternité, *ie t'ay engendré ce iourd'huy*, prenant le temps preſent pour l'eternité meſme.

Pſalm. 2.

III. On luy donne des aiſles pour monſtrer combien Dieu eſt prompt à ſecourir ceux qu'il aime & qui ont leur eſperance en ſes amours & bonté diuine.

IV. On l'arme d'vn arc & de fleches pour nous apprendre que la iuſtice diuine punit les meſchans de leurs crimes: à quoy le meſme Roy-Prophete ſemble faire alluſion quand il dit de Dieu: *Il a bandé ſon arc & l'a preparé.*

Pſalm. 7.

V. On feinct aueugle cet amour diuin, par ce qu'il nous aime tant que (comme la Sapience nous enſeigne) il diſſimule nos pechez & fait ſemblant de ne les apperceuoir point nous attendant à penitence.

Sap. 11.

VI. On le peinct encore tout nud: d'autant que Dieu eſt vn eſprit tres-pur, tres-ſimple & exempt de toute ſorte de cópoſition, ainſi que i'ay monſtré en la Metaphyſique. Ioinct qu'il requiert de nous vn amour ſainct, cándide & nullement deſguiſé. Car il veut eſtre aimé & ſeruy ſans art & ſans fard. Voilà quát à l'allegorie de l'amour diuin. Venons maintenant à l'autre.

Au liu. 1. chap. 4.

VII. Le Cupidon par lequel eſt repreſenté l'amour charnel commun aux beſtes auec l'homme n'eſt pas celuy que les poëtes ont chanté le plus ancien des dieux, ains pluſtoſt fils de la troiſieſme Venus, c'eſt à dire naiſſant d'vne conuoitiſe deſreiglee & brutale: ou de la nuict, par ce que les meſchans recherchét les

les tenebres pour executer leur malice: ou de la contention, par ce qu'il est cause des quereles frequentes qui arriuēt entre les hōmes, ainsi que nous auōs dit vn peu auparauant. Mais toutes les autres conditions du precedent amour luy sont attribuees en sens cōtraire.

Il est donc appellé Dieu abusiuement & par antitheſe. Car comme l'on appelle maladie sacree la plus horrible maladie du corps humain, ainsi attribuë-on le nom de diuinité à la plus furieuse & dangereuse passion de l'ame. VIII.

Il est peinct enfant, parce qu'il oste lē iugement à l'homme, & l'abrutissant le rēd cōme irraisonnable, & d'ailleurs tout enerué & aussi foible qu'vn enfant, ainsi que S. Hieroſme dit tresbien en ces termes. *C'est vn oubly de la raiſon tres-proche de la folie qui trouble les conſeils & rompt les plus forts & genereux courages.* *Hieron. aduerſ. Iouin.* IX.

On luy baille des aisles pour teſmoigner sa legereté & inconstance. Car ceux qui sont desreiglez en amour ne s'arrestent pas à vn seul subjet, ains vaguēt indiscrettement en diuers lieux. X.

On l'arme d'arcs & de fleſches dont il assene les cœurs humains, soit pour signifier la furie & violence dont il preſſe & perce nos cœurs, soit pour monſtrer aussi combien il est dangereux & pernicieux armant les hommes les vns contre les autres. XI.

L'amour est feint aueugle, à cauſe de son indiscretion & de sa proſtitution à toute sorte d'objects & subjets: ou bien encore à cauſe de l'effronterie & impudence qui accompagne les amours desreiglez. Car (comme le Philoſophe nous apprend) la pudeur & honneſte honte reside ès yeux. Pour la meſme impudence il est aussi peinct tout nud. XII. *Ariſt. in problem. ſect. 31. queſt. 1.*

Ie ſçay bien que Noël le Cōte en ſa Mythologie allegorize autremēt la fable de Cupidō, meſmemēt en ce XIII. *Natal. Com. c. 14. lib. 4. Mytho.*

de generation. VII. *L'amour contre nature.* VIII. *Fol Amour d'aucuns hommes à l'endroit des choses insensibles & mesmes inanimees.* IX. *Amour reueré pour vn Dieu.* X. *Loüange de tout amour reiglé & naturel par sainct Denys & sainct Augustin.*

I. LEs anciens considerant les diuerses sortes d'Amour, ses diuerses facultez ou puissances, & les diuers effects d'icelles luy ont donné aussi vne extraction fort differente en luy attribuant diuers parés. Car Orphee le fait naistre de Saturne, c'est à dire du temps: Hesiode, du chaos dés l'origine du monde: Arcesilaus, de l'air & de la nuict: Simonides, de Mars & de Venus: Alcæus de la Contention & du Zephyre. Ciceron faisant mention des Amours ou Cupidons en remarque trois les plus celebres. Le premier Cupidon (dit-il) est nay de Mercure & de la premiere Diane: le second de Mercure & de Venus: le troisiesme de Mars & de Venus. Ainsi diuers autheurs luy ont attribué diuers parens: tellement que ie trouue bien estrange que Platon escriue en son Banquet que nul des hommes priuez ny des Poëtes mesmes n'a donné des parens à l'Amour: veu que ces autheurs que ie viens d'alleguer estoient plus anciens que luy: & qui plus est luy-mesme bien tost apres dans le mesme dialogue recite la fable de ceux qui l'ont fait naistre du Dieu Porus & de la deesse Penie, c'est à dire de l'abondance & de l'indigence.

Cicero. lib. 3. de natura deorum.

Plato in Sympos.

II. Or pour en parler auec ordre nous pouuons distinguer l'Amour en six sortes principales. La 1. c'est l'amour diuin qui a produit toutes choses luy n'estãt produit d'aucuns parens que du Pere tout puissant qui l'a engendré de toute eternité: & ayant produit toutes creatures il les aime infiniement, mais particu-

lier-

culierement l'homme lequel estant descheu de l'excellence auec laquelle il auoit esté premierement creé, il l'a voulu regenerer encore. Et c'est peut estre ceſt amour auquel Platon ne veut attribuer nuls parens, & qu'il appelle grand & admirable & demon & Dieu. *Plato. in Sympoſ.* III.

La II. c'est l'alliance & vnion qui entretient toutes les choſes compriſes en l'vniuers: & celuy-là est nay auec le chaos & auec le temps: c'est à dire dez la naiſſance du monde, Dieu a donné certaine inclinatiõ naturelle à toutes choſes pour s'aimer, & ſe plaire en leur eſtre & en leur nature, afin que tenãt chacune ſon rang, l'vniuers fuſt touſiours maintenu en ſon ordre: ce qui eſt ſignifié auſſi par la chaine d'Homere qui lie les choſes celeſtes aux terreſtres.

La III. ſorte d'Amour c'eſt celle dont les Anges bien-heureux ayment parfaictement Dieu & s'entraime eux-meſmes & les ſeruiteurs de Dieu. IV.

La IV. c'eſt l'amour humain, duquel nous traiterons particulierement au chapitre ſuiuant. V.

La V. c'eſt l'appetit de generation par lequel toutes choſes animees deſirent naturellement procreer leur ſemblable: auquel la nature a voulu ioindre quelque volupté afin de les y induire d'auantage pour la conſeruation des eſpeces. VI.

La VI. ſorte d'Amour eſt l'impudicité contre l'ordre de nature, comme la ſodomie, & l'accouplement de deux animaux de diuerſes eſpeces, dont s'engendrent les monſtres, ainſi qu'il arriue ſouuent en Afrique, à cauſe de la chaleur extreme de ceſte region-là & que toute ſorte d'animaux ſe rencontrant peſlemeſle aux ruiſſeaux ou riuieres qui y ſont tres-rares, ils s'accouplent enſemble bien ſouuent ſans diſcretion des eſpeces. VII.

VIII. Nous pouuons encore reduire à ceſte ſorte d'amour celuy que certaines perſonnes ont quelquesfois porté à des choſes inanimees & inſenſibles: comme ce ieune homme Athenien qui ayma ſi eſperduëment vne ſtatuë de la bonne Fortune qu'il pria le ſenat des Areopagites auec vne inſtance extréme de permettre qu'elle luy fuſt venduë : & le Roy Xerxes, lequel allant guerroyer les Grecs trouua vn platain dont il fut ſi follement amoureux qu'il le fit charger d'ornemens d'or & de pierreries, comme ſi c'euſt eſté vne eſpouſee, & luy laiſſa bon nombre de gens de guerre pour ſes gardes.

Athena c. 9. lib. 13. Elian. l. 2. c. 9. de var. hiſtor.

IX. Mais telles paſſions deſreglees & contre l'ordre de nature ne meritent point d'eſtre nommees du nom tres-auguſte d'amour, que les Platoniciens ont eſtimé vn grad Dieu, & pluſieurs nations des mieux policees & conditionnees du monde, comme les Atheniens & Lacedemoniens (deſquels nous auons emprunté la pluſpart de nos loix) luy ont dreſſé des autels & offert des ſacrifices.

Plato in Phædro & Sympo.

X. S. Denys honorant toute ſorte de vray amour en a parlé en ces beaux termes: *Soit que nous parlions de l'amour diuin, ſoit de l'angelique, ſoit du ſpirituel, ſoit de l'animal, ſoit du naturel, il faut entendre par iceluy vne vertu innee, naturelle & forte, laquelle excite la prouidence des choſes ſuperieures enuers les inferieures, & qui d'ailleurs allie enſemble les choſes eſgales par vne mutuelle ſocieté, & en fin promeut auſſi les choſes inferieures à ſe tourner vers les ſuperieures, voire meſmes à ſe rehauſſer & releuer comme eſtant plus enflammees par vn braſier ardant.* Sainct Auguſtin conſiderant ce meſme amour diſoit en ſes Confeſſions que toutes choſes ſont emportees de leur poids, & que ce poids eſt l'amour, & ailleurs diſtinguant fort bien

S. Dionyſ. de diuin. nomin.

Aug. lib. 12. Confeſſ.

le

le vray amour de l'amour desordonné il en parle en ceste sorte : *Toute creature estant bonne elle peut estre & bien & mal aymee : bien, selon l'ordre prescrit : mal, ceſt ordre estant troublé.* *Idem li. 1 de ciuit. Dei.*

Voilà donc comment l'Amour bien reglé soit des choses superieures ou inferieures est honneste, loüable & mesmes venerables : mais attendu qu'il s'estend generalement à toutes choses laissant à part les autres sortes d'amour, ie veux encore dire particulierement quelque chose touchant l'amour humain, comme estant le plus propre à nostre subiet.

Qu'est-ce que l'amour humain.

CHAP. X.

Sommaire.

I. *Qu'est-ce qu'Amour.* II. *Amour pris pour action ou pour habitude.* III. *Comment la beauté meut l'appetit de conuoitise.* IV. *Qu'est-ce que beauté tant du corps que de l'ame.* V. *La iouyssance de la chose aymee est la fin de l'amour.* VI. *Le courroux des amans fortifie l'amour.* VII. *L'amour change en mieux le mauuais naturel des amoureux.*

L'Amour est vn desir du beau, lequel procede du plaisir receu en le regardant. I.

Or ce desir, qui est le genre de l'amour peut estre cõsideré ou comme simple action d'amour, & s'appelle fort proprement en Grec φιλησις, *philesis*, comme qui diroit *amation* ou *amaison*, si ce mot estoit receu : ou bien ce desir-là est pris pour l'amour desia enraciné & confirmé en habitude, lequel se rend comme indissoluble : tel que Virgile descrit celuy de Didon qui en brusloit iusques aux moüelles le nourrissant dans ses veines. Mais à parler en Philosophes celuy-cy est vne passible qualité, & celuy-là vne pas- II. *Virg. 4. Æneid.*

siõ & l'vn & l'autre est cõpris en la definitiõ susdite, les termes de laquelle il faut particulieremẽt exposer pour auoir vne claire intelligẽce de la chose definie.

III. Ce desir donc est dit estre du beau, à la difference de l'amitié qui se propose l'honneste. D'ailleurs ce desir procede du plaisir perceu en regardant vn bel objet. Car son espece estant receuë par la veuë communiquee au sens commun & à la phantasie, ce sens se delectant en cest objet mouuent l'appetit à le desirer: à raison dequoy les Grecs ont appellé l'amour selon Plotin, *Eros*, de la veuë, ou selon Platon de ce qu'il se coule & s'insinuë par la veuë dãs l'ame. Ce que sçachãt bien Alexandre le grãd disoit que les filles Persiennes estoient des douleurs des yeux: & le berger de Virgile à l'imitatiõ de celuy de Theocrite:

Plotinus. Ἔρως ἀπὸ τῆς ὁράσεως.
Plato. Ἔρως τῷ ὄμματι.
Arrian.

Virgil. in Bucol.

Soudain que ie la vy soudain i'en fus espris.

Et Ouide à ce propos dit que les yeux sont les premieres guides de l'amour. Mais l'amitié procede de la conformité des bonnes mœurs respectiuement recogneuës entre les amis, non pas legerement par les sens exterieurs, ains par le iugement & raison. Ces deux differences entre l'amour & l'amitié resultent de ceste definition: mais nous en auons remarqué plusieurs autres au chapitre precedent.

IV. Or la beauté qui est l'objet de ce desir-là, ie dy de l'amour est vne grace qui procede de la liaisõ de plusieurs choses biẽ proportionnees & assorties ensemble, & appartient au corps & à l'ame. La beauté de l'ame n'est autre chose qu'vne grace spirituelle qui procede de la splendeur des vertus & loüables habitudes. La beauté du corps est vne bonne grace qui consiste és proportions & couleurs des parties du corps proprement assorties: mais au corps humain les couleurs sont appellees proprement le *teinct*, lequel

quel pour la beauté doibt estre vermeil, qui est vne remarque de bon sang & de santé.

La fin de ce desir est la coniunction de l'aymant à la chose aymee qui fait que l'aymant se delecte merueilleusement à voir present ce qu'il ayme, & s'afflige extremement de son absence. Car de se delecter simplement à voir vn bel objet, ce n'est pas vn certain signe d'amour, d'autant que cela est commun à toute sorte de personnes: mais bien de sentir vn regret poignant par son absence: qui est cause que l'imagination le represente continuellement à la memoire. C'est pourquoy Caton disoit que l'ame de l'amoureux loge dans le corps de la personne aymee: & Plaute introduit en vne Comedie certain amant qui parle en ceste sorte: *Ie ne suis pas là où ie suis, & mon ame est là où ie ne suis pas.* V. *Plutar. de Amore. Plaut. in Cistellar.*

De plusieurs estranges & merueilleux effects d'amour i'en veux remarquer deux seulement. L'vn c'est que contre toute raison naturelle le courroux des amans fortifie l'amour: & en arriue de mesmes que lors que le Soleil darde ses rays entre deux sombres nuages, ou à trauers quelque broüillas espais: car comme la chaleur en est beaucoup plus ardante, ainsi de la riote des amans l'amour s'enflamme d'auantage. VI.

L'autre c'est qu'il change soudain & les mœurs & les humeurs des amans & leurs naturelles inclinations & leurs habitudes acquises. Il rend courageux & hardis les plus lasches & pusillanimes: il esueille & rend gays & ioyeux les plus rechignez & melancholiques: il ciuilise les lourdauts & rustiques: il rend liberaux les plus taquins & auares. VII.

Voilà quant à la definition de l'amour humain. Venons maintenant à la diuision ou distinction de ses especes.

De la distinction de l'amour humain en trois especes.

Chap. XI.

Sommaire.

I. *Deux sortes de Venus, l'vne diuine, l'autre humaine.* II. *Troisiesme Venus, qui est brutale.* III. *La premiere Venus nous apprend à aymer la beauté diuine.* IV. *La seconde regarde le mariage.* V. *Que le mariage est vn sacrement.* VI. *La troisiesme Venus est la ruine des hommes.* VII. *La mythologie de l'*Eros *&* Anteros, *Amour & Contr'Amour.*

I. LEs Platoniciens qui ont fait estat de philosopher le plus dignement & plus exactement sur le vray amour, establissent deux Venus deesses, chacune accompagnee d'vn Cupidon ou Amour: par l'vne desquelles ils entendent la beauté diuine, de laquelle nous prenons quelque cognoissance par la contemplation des beautez inferieures & caduques, qui ne sont que des images de celle-là, encore bien sombres & grossieres: & ceste belle & saincte Venus est accompagnee d'vn fils de mesme condition que sa mere n'estant autre chose qu'vn sainct amour de la diuinité. Par l'autre Venus ils entendent l'appetit de generation qui est commun à l'homme auec les autres animaux, ausquels ce desir là est inné & donné de nature pour la propagation des indiuidus en laquelle sont conseruees les especes: & tandis que ceste Venus est moderee & reglee elle est aussi accompagnee d'vn amour honneste & licite.

II. Les Poëtes ont introduit en leurs fables vne troisiesme sorte de Venus qui n'est autre chose que le desbordement & desreiglement de la precedente, à laquelle ils ont donné aussi pour fils vn Cupidon de

de mesme sorte, c'est à sçauoir lascif, indiscret, effronté, impudent, sans raison, & neantmoins pernicieux & dommageable.

Quant à la premiere sorte d'Amour elle est tres- III.
digne de l'hõme, que Dieu a estably gouuerneur de ce monde inferieur, où il peut considerer vne infinité de diuerses merueilles que produit la nature: mais aussi ne faut-il pas qu'il s'arreste-là: ains ayant seul de tous les animaux & la teste releuee vers le ciel & l'ame capable de raison, il doit par les beautez de la nature releuer son ame à la contemplation de l'autheur d'icelle, lequel estãt infiny en toutes perfectiõs & infiniemẽt beau & par cõsequent infiniemẽt aymable si l'infinité pouuoit tomber en nostre ame.

La 2. estant selon la nature & reglee par la raison IV.
& par les loix est licite, honneste, loüable & mesmes necessaire, attendu qu'elle est donnee de nature pour la conseruation des especes en la succession des indiuidus. C'est pourquoy Platon parlant de ceste amour *Plato in Sympos.*
disoit que ce n'est pas vn desir de beauté, ains d'immortalité, de generation & mesmes d'enfantemẽt en ce qui est beau, par le moyẽ duquel enfantemẽt celuy qui ayme se rẽd immortel. Et quoy que l'inclination naturelle à cét amour soit commune à l'homme auec les autres animaux, si est-ce que le reglement, la moderation & la fin mesmes luy est toute propre.

Mais ie veux bien dire d'auantage: c'est qu'elle est V.
tres-propre aux Chrestiẽs fidelles qui tiennẽt le mariage pour vn vray sacremẽt suiuãt ce que dit l'Apo- *Epheſ. cap. 5.*
stre, qui l'a appellé vn grand mystere, qui ne peut signifier en ce lieu-là que sacrement selon l'interpretation des SS. Peres. Et n'est pas seulemẽt sacrement, mais aussi le premier & le plus ancien de tous les sacremens ayant esté institué dans le Paradis terrestre: *Geneſ. 1.*

dequoy

Plutar. de Amore. dequoy Plutarque, quoy que Payen, parle plus sainement que les heretiques de nostre siecle disant que ceste conionction du mari auec la femme est la plus digne & la plus saincte liaison qui puisse estre.

VI. Pour le regard de la troisiéme sorte d'amour, estant effrené & desreiglé il ne merite pas tãt le nom d'amour que de concupiscence brutale, veu qu'il ne se propose autre chose que la volupté charnelle, encore est-il pire que brutal. Car les bestes pour la pluspart sont reiglees en cela & n'en vsent que fort sobrement, & entre autres les elephans qui ne se meslent auec les femelles qu'vne fois en deux ans, (ainsi que tesmoigne Pline) n'ont iamais debat pour leurs femelles: ce qui arriue neantmoins ordinairement aux hommes, comme nous en voyons de trop frequens exemples: à raison dequoy les Poëtes ont feint quelquefois Cupidon fils de la contention & debat, pource qu'il fait naistre des querelles non seulement entre les hommes, mais aussi entre les dieux: comme Claudian a chanté estre arriué entre Mars & Apollon pour l'amour de la belle Proserpine auant qu'elle fust rauie par Pluton:

Plin. lib. 8. de histor. nat.

Claudi. lib 1. de rap. Proserp.

Du bruit des corriuaux toute la cour resonne,
Et Mars & Apollon y estans en personne,
Mars s'asseurant sur tout en son bouclier parfait,
Apollon decochant son euitable trait.

VII. Or telles querelles procedent communément de la ialousie qui est entre les corriuaux: ce que les Poëtes ont aussi voulu signifier par la fable de l'Anteros, feignant que Venus pour mettre son fils *Eros* ou *Amour* en plus grand credit enfanta encore vn autre fils qu'elle appella *Anteros* ou *Contr'amour*: voulans dire que sans la ialousie des corriuaux, les amoureux seroiét beaucoup moins eschauffez en leurs amours.

Car

Car tout ainsi que le cuiure ne se fond pas tant par la force du feu comme par d'autre cuiure fondu qu'on iette dessus : ainsi l'amour ne s'eschauffe pas tant de luy-mesme que par la ialousie d'vn autre amour concurrent en vn mesme subjet.

La distinction des diuerses sortes d'amour ainsi exposee: ie veux encore allegoriser la mythologie de Cupidon.

Allegorization de la Mythologie de Cupidon.

Chap. XII.

Sommaire.

I. *Pourquoy l'Amour diuin est dit estre sans parens.* II. *Pourquoy peinct enfant.* III. *Pourquoy auec des aisles.* IV. *Pourquoy armé d'arc & de flesches.* V. *Pourquoy aueugle.* VI. *Pourquoy nud.* VII. *De quels parens est extraict l'amour charnel.* VIII. *Qu'il est appellé Dieu par antitheſe.* IX. *Pourquoy il est peinct enfant.* X. *Pourquoy auec des aisles.* XI. *Pourquoy armé d'arc & de fleches.* XII. *Pourquoy aueugle & nud.* XIII. *Que Noël le Comte a mal allegorizé la fable de Cupidon.*

L'On allegorize diuersement la mythologie de Cupidon, & mesme en sens contraires au blasme & à la loüange : comme ie croy qu'il se peut faire & se doit selon qu'il est rapporté à deux extremitez, c'est à sçauoir à la diuinité ou à la brutalité. Car il est dit estre le plus ancien des Dieux & sans progeniteurs : d'autant que Dieu qui est le createur des Anges (qui sont aussi appellez Dieux comme nous auons monstré ailleurs) & non seulement des Anges, mais aussi de toutes choses visibles & inuisibles, il en est par ce moyen vrayement le pere, & quant à luy il est de toute eternité de soy-mesme & par soy mesme. I.

Au ch. 4. du liu. 6. de ma Metaph.

On le peinct enfant par ce que Dieu n'estant point

sujet

les tenebres pour executer leur malice: ou de la contention, par ce qu'il eſt cauſe des quereles frequentes qui arriuẽt entre les hõmes, ainſi que nous auõs dit vn peu auparauant. Mais toutes les autres conditions du precedent amour luy ſont attribuees en ſens cõtraire.

Il eſt donc appellé Dieu abuſiuement & par antitheſe. Car comme l'on appelle maladie ſacree la plus horrible maladie du corps humain, ainſi attribuë-on le nom de diuinité à la plus furieuſe & dangereuſe paſſion de l'ame. VIII.

Il eſt peinct enfant, parce qu'il oſte lẽ iugement à l'homme, & l'abrutiſſant le rẽd cõme irraiſonnable, & d'ailleurs tout enerué & auſſi foible qu'vn enfant, ainſi que S. Hieroſme dit treſbien en ces termes. *C'eſt vn oubly de la raiſon tres-proche de la folie qui trouble les conſeils & rompt les plus forts & genereux courages.* *Hieron. aduerſ. Iouin.* IX.

On luy baille des aiſles pour teſmoigner ſa legereté & inconſtance. Car ceux qui ſont deſreiglez en amour ne s'arreſtent pas à vn ſeul ſubjet, ains vaguẽt indiſcrettement en diuers lieux. X.

On l'arme d'arcs & de fleſches dont il aſſene les cœurs humains, ſoit pour ſignifier la furie & violence dont il preſſe & perce nos cœurs, ſoit pour monſtrer auſſi combien il eſt dangereux & pernicieux armant les hommes les vns contre les autres. XI.

L'amour eſt feint aueugle, à cauſe de ſon indiſcretion & de ſa proſtitution à toute ſorte d'objects & ſubjets: ou bien encore à cauſe de l'effronterie & impudence qui accompagne les amours deſreiglez. Car (comme le Philoſophe nous apprend) la pudeur & honneſte honte reſide és yeux. Pour la meſme impudence il eſt auſſi peinct tout nud. XII. *Ariſt. in problem. ſect. 31. queſt. 1.*

Ie ſçay bien que Noël le Cõte en ſa Mythologie allegorize autremẽt la fable de Cupidõ, meſmemẽt en ce XIII. *Natal. Com. c. 14. lib. 4. Mytho.*

ce qui regarde l'amour diuin : mais qui le considerera de pres trouuera que ses allegories sont & contraintes & peu conuenantes à ce subjet.

Apres tout encore ie veux icy resoudre vne question qui se fait ordinairement sur le subjet de l'amour : à sçauoir-mon lequel des deux est le plus excellent ou aimer ou estre aimé.

Lequel est le plus excellent aymer ou estre aimé.

Chap. XIII.

Sommaire.

I. Platon estime qu'estre aimé est plus excellent qu'aimer. II. Leon Hebrieu tient l'opinion contraire. III. Distinction par laquelle l'vne & l'autre opinion est soustenable. IV. Qu'absoluëment estre aimé est plus excellent qu'aimer.

1. LA question proposee n'est pas sans difficulté, pource qu'il y a de tres-fortes & puissantes raisons d'vne part & d'autre: aussi y a-il diuerses resolutions de diuers autheurs. Car Platon tient qu'il est plus excellent d'estre aymé que d'aymer : d'autant que la chose aymee est l'obiet, la fin & la perfection de celuy qui ayme : & que d'ailleurs ce desir amoureux (comme cela est propre à tout desir) est vn tesmoignage de quelque deffaut & indigence en celuy qui ayme. De là vient l'ancienne fable que nous auons touché cy-deuant, c'est à sçauoir que l'amour est engendré du Dieu Porus, & de la deesse Penie, c'est à dire de l'abondance & de l'indigence, pour monstrer que la perfection & l'abondance de la chose aymee cause & produit l'amour en celuy qui est indigent & defectueux.

Plato. in Sympos.

II. Leon Hebrieu au contraire soustient qu'aymer est chose beaucoup plus excellente qu'estre aymé : par ce que si l'amour est chose excellente (comme à la verité il l'est estant bien reiglé)

Leo Heb. de amor.

il

il s'ensuit que le subjet auquel il est, excelle sur celuy qui le reçoit, ou auquel il se rapporte, d'autant que l'action est plus excellente que la passion.

III. Il y a plusieurs autres raisons qu'on pourroit à ce propos rapporter d'vne part & d'autre : mais il me semble que tout cela se feroit en vain : d'autant qu'à diuerse consideratiõ & aimer & estre aimé excellent l'vn sur l'autre : & pour le mieux comprendre & decider facilement la question proposee il faut distinguer en ceste sorte. L'amoureux aime pour quelque defaut & indigence qui est en luy-mesme & afin d'estre perfectionné par la chose aimee : ou bien estant suffisant de soy il aime pour perfectionner la chose aimee. S'il aime donc pour quelque defaut ou indigence qu'il ressente en soy, & afin de se perfectionner par l'vnion de la chose aimee & se contenter en la iouyssance d'icelle, c'est sans doubte qu'estre aimé est chose beaucoup plus excellente qu'aimer comme quand la femelle qui est froide & foible appette le masle qui est chaut & vigoureux pour estre perfectionnee par la conionction d'iceluy. Si au contraire l'amoureux estant suffisant de soy & sans indigence ayme son obiect pour le perfectionner, il est notoire qu'aimer en ceste sorte est plus excellent qu'estre aimé. Cela se void en Dieu qui est le prototype du vray amour : car ayant abondance infinie de toutes choses, estant, dy-ie, infiniement parfait, il aime neantmoins ses creatures & en les aymant les perfectionne & conserue. Tel estoit l'amour de Socrates, lequel aimoit les ieunes hommes pour les bien instituer à la vertu.

IV. Que si quelqu'vn me presse encore là dessus & me demande lequel des deux est le plus excellent aimer ou estre aymé oppose l'vn à l'autre chacun auec

son excellence : ie diray franchement qu'estre aimé est plus excellent : d'autant qu'on peut doubter de la perfectiõ de l'amoureux: mais la perfectiõ de la chose aimée est toute manifeste, puis qu'elle est digne d'amour. Car il faut qu'elle soit belle ou de la part de l'ame, ou du corps, ou de tous les deux ensemble : & toute beauté est vn bien excellent. Et quoy qu'il semble que l'amour procedant de l'amoureux soit plus excellent en tant qu'action: si est-ce que c'est plustost vne passion en effect, encore que la terminaison du mot *aimer*, semble marquer action.

C'est assez arresté sur le subiet de l'amour. Et d'autant que nous auons remis icy l'exposition des diuers degrés de charité, il nous faut acquiter de nostre promesse.

Des diuers degrés de Charité.

CHAP. XIV.

Sommaire.

I. *La Charité est ou theologale ou morale.* II. *Le premier degré de Charité est du prince enuers ses subiets, & des subiets enuers leur prince.* III. *Le second est enuers le pays natal.* IV. *Le troisiesme enuers soy-mesme.* V. *Le quatriesme enuers ses enfans.* VI. *Le cinquiesme enuers ses parens.* VII. *Pourquoy les peres & meres ayment beaucoup plus leurs enfans qu'ils ne sont aymez d'eux.* VIII. *Pourquoy la mere ayme plus tendrement ses enfans que le pere.* IX. *Le sixiesme degré de Charité est reciproque entre le mary & la femme.* X. *Le septiesme est enuers tous nos parens selon le degré de proximité.* XI. *Le huictiesme est generalement de l'homme à l'homme.*

I. LA Charité se prend en deux sortes. L'vne pour vne vertu diuine ou theologale, dont nous auons cy-deuant fait mention en son lieu. L'autre c'est vne habitude

habitude partie naturelle, partie morale, qui participe de l'amour & de l'amitié ensemble: de l'amour, en tant qu'elle tient de la passion: de l'amitié, en tant qu'elle est fondee sur la raison qui nous oblige d'aimer & cherir certaines choses: & c'est de celle-cy que nous entendons icy parler: laquelle nous distinguons en huict diuers degrez.

Le 1. degré de charité est du prince enuers ses subiets, & reciproquement des subiets enuers le prince. Car le prince estãt le pasteur du peuple, cõme dit ordinairemẽt Homere, il doit tellement cherir ses subiets qu'il prefere leur salut & sa propre vie suiuãt le precepte du Roy des Rois, lequel en l'ordonnant en a dõné quant & quant l'exẽple en mourant pour le salut du gẽre humain. Les subiets aussi sõt reciproquemẽt obligez si estroitemẽt à leur prince qu'ils doiuẽt auoir son salut plus cher que ny leurs biens, ny leurs enfans, ny leur propre vie. Mais la differẽce de ceste charité est que celle du prince enuers les subiets doit estre accompagnee d'vne entiere affectiõ, & celle des subiets enuers le prince ne doit pas seulement estre auec vne entiere affectiõ, mais aussi pleine de reuerẽce, par ce que le prince est l'image de Dieu en terre. II.

Ioa. c. 11.

Le 2. degré de charité est enuers le pays de nostre naissãce, lequel nous cherissõs naturellemẽt sur toutes choses. Car (cõme disoit tresbiẽ Ciceron) la patrie seule comprend en soy toutes les charitez de toutes choses ensẽble, estant tres-loüable de mourir pour le seruice d'icelle: & adiouste encore à cela qu'il y a vn certain lieu au ciel destiné pour ceux qui auront bien merité de leur pays, là où ils doiuẽt viure eternellemẽt heureux. C'est pourquoy aussi Vlysse dãs Homere preferoit sõ pays à l'immortalité q̃ luy promettoit la deesse Calypso s'il vouloit demeurer prẽs d'elle. III.

Cicer. ad Quir. post reditum: & in som. Scipion.

Homer. Odyss. 5.

IV. Le 3. est enuers soy-mesme & cet amour nous est naturellement assez recommandé. Car il y en a bien peu qui ne soient touchez de cet excés que les Grecs appellent *philautie*, c'est à dire trop grand amour de soy-mesme.

V. Le 4. est des peres & meres enuers leurs enfans: & ceste charité est ordinairement trop tendre & trop passionnee, iusques là mesmes qu'il s'est trouué des peres lesquels ayans receu des coups mortels de la main parricide de leurs enfans, encores les ont-ils priez de se sauuer pour euiter la rigueur de la iustice.

VI. Le 5. est des enfans enuers les peres & meres. Mais ceste charité doit estre accompagnee d'honneur & reuerence, suiuant le diuin precepte, lequel seul de tous les autres porte sa recompense. *Exo. c. 20.*

VII. Quelqu'vn trouuera possible estrange que la charité des enfans enuers leurs parens soit inferieure à celle des parens enuers leurs enfans, veu que les enfans sont obligez par toute sorte de deuoir plus estroittement à leurs parens, que les parens à leurs enfans. Mais de cela il y a plusieurs raisons. La 1. c'est que les parens aiment leurs enfans de plus loin qu'ils ne sont aimez d'eux, & par ainsi l'amour en est plus auant enraciné. Car leurs parens les aiment dés leur naissance, & les enfans n'aiment leurs parens que depuis qu'ils sont en aage de discretion, encore bien souuent les mescognoissent-ils au lieu de les reconnoistre. La 2. c'est que les parens aiment leurs enfans comme vn autre soy-mesme voyant quasi prouigner & continuer leur estre en la succession de leur posterité: & cela procede encore du desir de l'immortalité lequel nous est naturel & inné. Car comme nous recognoissons assez que nous ne pouuons nous immortaliser nous-mesmes, de là vient que nous cherissons *Ari. c. 14. l. 8. Ethic. Nicom.*

riſſons ſi tendrement noſtre poſterité, en laquelle nous-nous immortaliſons en quelque ſorte. La 3. c'eſt que la nature qui viſe touſiours à la conſeruation de l'eſpece pouſſe touſiours l'amour des predeceſſeurs à la poſterité & ne regarde gueres arriere de la poſterité aux anceſtres. La 4. raiſon c'eſt encore que celuy qui a obligé vn autre par quelque bien-fait l'ayme & le cherit beaucoup plus qu'il n'eſt cheri de luy: pour autãt, dit le Philoſophe, que celuy qui confere le bien-fait eſt en quelque façon le producteur de celuy qui le reçoit, lequel eſt aucunemẽt l'ouurage de ſon bien-facteur, & que nous aymons naturellement nos ouurages: à raiſon dequoy les parens qui ont produit leurs enfans les ayment & cheriſſent beaucoup plus qu'ils n'en ſont aymés. *Ariſt. in problem.*

VIII. Il eſt certain auſſi que la mere ayme plus tendrement ſes enfans que le pere: ce qui ne procede pas tant de la foibleſſe du ſexe que de la certitude qu'elle a que ce ſont ſes enfans: C'eſt ce que chantoit le poëte Menandre en ces vers: *Menand.*

L'enfant eſt aymé de ſa mere
Plus tendrement que de ſon pere,
Parce qu'elle ſçait qu'il eſt ſien,
Luy, il le penſe, & n'en ſçait rien.

Telemachus auſſi interrogé dans Homere qui eſt ſon pere, reſpond ainſi; *Homer. Odyſſ. 2.*

Ma mere m'a bien dit que mon pere eſt Vlyſſe,
Pourtant ie n'en ſçay rien, ny ayant nul qui puiſſe
Dire pour tout certain de quel pere il eſt fils.

IX. Le 6. degré de charité eſt reciproque entre le mary & la femme, & meſmes ſelon la Loy Chreſtienne (à laquelle nous deuons nous tenir) elle eſt preferable aux deux precedentes ſortes de charité: veu que le mary & la femme doyuent eſtre comme *Geneſ. 2.*

vne mesme personne, deux en vne chair.

X. Le 7. est enuers les autres parens, comme les freres, les nepueux, les cousins germains & autres selon la proximité: à laquelle les Iurisconsultes & legislateurs ayans esgard ont deferé les successions aux plus proches du desfunct ab intestat, faisant estat qu'ils estoient plus cheris de luy (selon l'ordre naturel auquel il se faut tenir s'il n'y a declaration au contraire) que ceux qui estoient plus esloignez en degré de parenté & consanguinité.

XI. Le 8. degré est de l'hõme generalement à l'homme: Car la nature humaine nous oblige de nous entr'aimer tous & cherir, cela mesmes estant cõmun à toutes les especes d'animaux tant soient-ils farouches & sauuages: lesquels s'entr'aydent & secourent contre les ennemis de leur espece, tant s'en faut qu'ils s'assaillent pour se perdre. Mais la rage de l'homme qui degenere de son humanité le porte souuẽt à certain desir de vengeance & de cruauté pire que brutale, ainsi que disoit tresbien Iuuenal en ces termes:

Iuuenal. Sat. 15.

On void que les serpens s'accordent beaucoup mieux,
Et sont plus asseurés que les hommes entr'eux:
Vne beste sauuage à la peau mouschetee
Ne nuit à celle-là qui est ainsi tachee.
Quand est-ce qu'on a veu qu'vn lyon face effort
Contre vn autre lyon pour se sentir plus fort?
Ou bien qu'vn gros sanglier dans la foreſt espaisse
Vn petit marcassin auec ses dents despece?
Les tigres Indiens entr'eux viuent en paix.
XI *Les ours contre les ours ne combattent iamais.*
Au contraire aux humains c'est chose peu cruelle
D'auoir battu le fer & l'espee mortelle
Sur l'enclume dressee à dessein malheureux
Pour respandre leur sang & se meurtrir entr'eux, &c.

Cela

Cela suffira pour le regard de la charité, de l'amour & de l'amitié. Maintenant il faut parler de la Volupté, parce que c'est vn mot qui se rencontre souuent és discours de la moralité & en bonne & en mauuaise part.

De la Volupté.

CHAP. XV.

Sommaire.

I. *Que les Philosophes ne s'accordent pas touchant le genre de la Volupté.* II. *La Volupté a pris son nom de la Volonté.* III. *La Volupté est prise en deux sortes.* IV. *Comment la Volupté accompagne nos actions Volontaires & resulte parfaicte de la perfection d'icelles.* V. *Cõment Arist. dit quelquefois que la Volupté est vne motion & quelquefois le nie.* VI. *Volupté du corps & de l'ame.* VII. *Combien les Gymnosophistes se plaisoient à la contemplation.* VIII. *Mythologie à ce propos.* IX. *Rauissement de Daniel & de S. Paul.* X. *Contemplation spirituelle.* XI. *Que l'action honneste delecte l'homme vertueux.* XII. *Le souuerain bien consiste en plaisir, ioye & Volupté.* XIII. *Volupté reglee du corps necessaire.* XIV. *Legitime & licite.* XV. XVI. *La Volupté desreglee consiste au manger & boire ou en la luxure.* XVII. *Detestation de la luxure.*

I. IL n'y a rien de plus commun en toute sorte de discours que le nom de *plaisir* ou *Volupté*, rien de plus recherché, ny rien de plus practiqué : & toutefois quand on vient à demander que c'est, les Philosophes qui font profession de sçauoir beaucoup, ne sçauent gueres bien à quoy s'en resoudre : & Platon & Aristote mesmes en ont parlé si diuersement qu'on a beaucoup de peine à concilier leurs opinions non seulement entr'eux deux, mais aussi d'vn chacun auec soy-mesme. Mais ie tiens qu'il n'y a pas tant de difficulté en la chose mesme, qu'aux

arguces & poinctilles que les Sophistes y apportent, comme ie feray voir en suite.

II. Pour commencer donc par la denominaison de la volupté, elle est ainsi appellee quasi comme volonté: d'autant que nostre volonté est toute portée enuers icelle: & que toutes nos œuures & actions volontaires sont accompagnees de quelque volupté, ainsi que dit le Philosophe. C'est pourquoy aussi la volupté est fort proprement appellee en François *plaisir*, de ce que nous-nous plaisons à icelle.

7. Eth. c. 1. & 2. Ethic. 10. Ethic.

III. Or la volupté se peut prendre ou pour ce plaisir & contentement qui accompagne tant nos œuures volontaires que nos affections, passions ou esmotions de l'ame, ou bien pour ce seul plaisir & contentement qui resulte de la fin & accomplissement de nos actions & œuures volontaires, desirs, affections & passions de l'ame, sans considerer celuy qui les accompagne.

IV. En la premiere signification il n'y a point de doute que la volupté ne soit vne motion ou mouuement ou la compagne d'iceluy, & par consequent vne chose imparfaicte & non encore accõplie. Mais en l'autre signification la volupté n'est que la fin & la perfection de ce mesme mouuemẽt, soit vne action, soit vne affection, desir ou passion de l'ame. Par exemple, tandis que l'amant contemple vn bel objet, il a du plaisir qui accompagne tousiours ceste action ou passion: lors qu'il possede ceste beauté & paruient à la iouyssance d'icelle, c'est l'accomplissement & la fin de son desir, c'est là où consiste la volupté entiere & parfaicte. Pareillement tandis qu'vn Philosophe contemple quelque chose qu'il desire cognoistre soit és choses naturelles ou sur-naturelles, il y a du plaisir (imparfaict neantmoins comme le mouuement)

uement) mais apres qu'il a cogneu ce qu'il desiroit, il luy en demeure vn parfaict contentement & volupté en l'ame. Et ceste signification ne differe par ce moyen de la precedente qu'en ce qu'elle signifie vn estre absolu, ie dy vne volupté absoluë, & l'autre vn simple mouuement, qui est vn estre imparfaict. Mais tant y a que l'vne & l'autre est tousiours volupté & plaisir, bien que la seconde signification soit plus propre.

V.

Auec ceste distinction il faut concilier Aristote auec soy-mesme, lequel appelle en ses Rhetoriques la volupté motion, suiuant l'opinion vulgaire, & quelquesfois auec beaucoup de contention il nie ailleurs que ce soit vne motion, reprenant mesmes Platon & les autres qui l'ont ainsi appellee. Aussi faut-il obseruer qu'en ses Rhetoriques là où il n'est pas besoin de disputer profondement de la nature des choses, il dit beaucoup de choses selon l'opinion commune des autres Philosophes & en parle tout autrement és œuures philosophiques, où il faut plus serieusement traicter de la nature des choses.

Arist. ca. 11. lib. 7. Rhetor. & ca. 3. lib. 10. Ethic. Nicom.

VI.

Cela ainsi entendu nous pouuons dire encore que comme nous sommes composez de deux pieces, de l'ame & du corps, aussi y a-il deux sortes de volupté: l'vne qui appartient à l'ame & à l'entendement, l'autre au corps & à la sensualité. La volupté de l'ame est ce plaisir & contentement qu'elle reçoit tant en la contemplation qu'en la cognoissance qu'elle apprend par icelle: & telle volupté est vrayement digne de l'homme & à luy seul propre entre tous les animaux. C'est celle qui rauit doucement nos ames de leur prison corporelle par vn extase que Platon appelloit mort volontaire pour les conioindre & lier si estroictement auec les choses diuines & tous objets dignes de contemplation que les

Plato in Phædone.

fonctions des ſens en demeurent ſuſpenduës.

VII. L'on eſcrit des ſages des Indes qui eſtoient appellez Gymnoſophiſtes, qu'ils prenoient vn tel plaiſir à la contemplation & y eſtoient ſi eſtroittement attachez que bien ſouuent ils ſe tenoient ſur vn pied tout le long du iour dans le ſablon ardant regardans fixement le Soleil, combien qu'en ces lieux-là la chaleur en ſoit extreme.

Plin. c. 2. lib. 7. de hiſt. nat.

VIII. Le rauiſſement de Ganymede par Iupiter, le larrecin de Promethee, & le ſommeil d'Endymion fauory de la Lune, ne ſont autre choſe que des teſmoignages du plaiſir & de la volupté ſinguliere que ces perſonnages-là receuoient en la contemplation des choſes celeſtes & diuines.

IX. Et laiſſant-là les fables & les exemples profanes, le rauiſſement de ſainct Paul iuſques au troiſieſme ciel, & celuy de Daniel & autres ſaincts perſonnages qu'eſt-ce autre choſe qu'vn extaſe de l'ame rauie en la contemplation des diuins myſteres?

2. Corint. c. 12. Daniel. c. 2.

X. Iamblicus me ſemble auoir dignement philoſophé quand il appelle ceſte contemplation, *ſpirituelle & angelique*, puis qu'elle diſtrait & ſepare volontairement noſtre ame du corps, c'eſt à dire de toutes les fonctions corporelles. Car l'ame ſeparee du corps (comme dit l'Euangeliſte) eſt egale aux Anges: & à ce propos ſaint Hieroſme eſcrit de ſoy-meſme qu'il a eſté quelquesfois ſi profondement rauy en la contemplation, qu'il luy ſembloit eſtre dans les cieux parmy les Anges loüangeant & beniſſant Dieu auec eux, & participant à leur gloire.

Iamblic. de myſt. Ægyp.

Luc. 20. Hiero. de virginit. ſeruanda.

XI. Mais ce n'eſt pas ſeulement par la contemplation & par la cognoiſſance que noſtre ame reçoit du contentemẽt, du plaiſir & de la volupté: mais auſſi par les actions hõneſtes & vertueuſes. Car comme les meſchans

chans ſont tourmentez iuſques aux ſonges meſmes par quelque ſyndereſe & repreſentation de leurs meſfaits, ainſi les gens de bien ſont contens & ſatisfaits en eux-meſmes par leur propre conſcience, de maniere qu'en veillant & en dormant ils iouyſſent d'vn doux repos & tranquillité de l'ame: & en ce plaiſir chacun peut recognoiſtre s'il a encore acquis la vertu en vne parfaite habitude, ainſi que i'ay dit cy-deuant. *Au ch. 2. du liu. 3.*

XII. Voilà quant à la volupté de l'ame, laquelle n'eſt pas ſeulement bonne, loüable, & honneſte, mais en icelle meſme conſiſte principalement le ſouuerain bien & de la vie actiue & de la vie contemplatiue, & preſente & future: à raiſon dequoy ce ſouuerain bien eſt ſignifié par la ioye & le plaiſir tant en l'eſcriture ſacree, que de l'opinion meſme d'Ariſtote, ainſi que i'ay cy-deuant remarqué. *Au ch. 6. du liu. 2.*

XIII. Pour le regard de la volupté corporelle ou ſenſuelle, laquelle nous eſt commune auec les beſtes, elle eſt ou reglee ou dereglee. La volupté reglee eſt encore de deux ſortes. L'vne eſt neceſſaire à la vie, conſiſtant au manger & au boire reglé ſuiuant la nature: c'eſt à dire, pris auec telle moderation que les forces de la nature en ſoyent entretenuës & fortifiees, non pas aſſoupies ou accablees.

XIV. L'autre eſt legitime & conſiſte aux effets d'vn mariage legitime. Celle-cy n'eſt pas neceſſaire à perſonne en ſon particulier, comme la precedente, mais elle eſt neantmoins neceſſaire à l'eſpece: d'autant que ſans la generation & ſucceſſion continuelle des indiuidus les eſpeces ſe perdroient dans quelque temps, qui ſeroit vn grand deffaut & vne grande breſche en la nature.

XV. La volupté dereglee eſt pareillement de deux ſortes.

tes. L'vne regarde le manger & boire auec dissolution & outre mesure, que nous appellons gourmandise & yurongnerie: dõt les forces naturelles demeurant affaiblies & accablees, & le cerueau estant opprimé & offusqué d'vne grande quantité de vapeurs qui y montent de l'estomach, il est force que les plus nobles fonctions de l'ame en soient arrestees ou troublees: outre que c'est la cause des plus grandes & dangereuses maladies. C'est pourquoy on dit communément que la gueule tuë plus de personnes que l'espee. Mais de ces ventres-là on peut vrayement dire qu'ils ne mangent & ne boiuent pas pour viure, ains plustost qu'ils viuent seulement pour manger & pour boire, n'ayans autre soucy que de se gorger de viandes suiuant ce precepte brutal d'Epicure:

Mange, boy, & paillarde: & pour asseuré tien
Que de nulle autre chose il n'en demeure rien.

XVI. L'autre espece de la volupté desreiglee regarde les excessifs plaisirs de Venus, ie dy de la troisiéme Venus dont nous auons cy-deuant parlé, qui sert d'appasts pour prendre les hommes, qui cause tant de malheurs au public, & particulierement à ceux qui la practiquent ou contre les loix ou auec excez: qui effemine & ramollit les ames les plus masles, genereuses & fortes, & enerue les corps les plus robustes, cõme le feu ramollit & rẽd souple le fer au marteau.

Au ch. 11.

XVII. Si les Escritures saincte & profanes ne la detestoient & ne menaçoient d'vne mort eternelle ceux qui s'en rendẽt esclaues, si les loix diuines & humaines n'establissoient des peines contr'eux, si les exemples des malheurs qu'apporte ceste peste du corps & de l'ame n'estoient plus frequens que nuls autres & cõme domestique par tout, si les maladies corporelles sales & infectes que Dieu enuoye pour la punition

tion de ce vice en témoignage de son ire n'affligeoiēt vne infinité de personnes, outre les quereles, la ruine, la despence, la desbauche de la ieunesse & vn millier d'autres incommoditez que ceste furie infernale entraine quant & soy, ie declamerois volontiers contr'elle: mais n'y ayāt personne si ignorāte qui ignore rien de tout cela, mesmement en ce siecle depraué auquel ceste corruptiō est aussi toleree que practiquee, ie n'ē veux riē dire ny en philosophe ny en Orateur, ains à mon grand regret, en vray Prophete: *c'est que iamais le glaiue de Dieu ne partira de ceſt eſtat, ny des maiſons priuees tandis que les adulteres, les inceſtes & toute autre ſorte de paillardiſe y ſera toleree & impunie.*

Or d'autant que la bien-seance est celle qui assaisonne toutes les actions humaines, il faut clorre ceste œuure par icelle.

De la bien-ſeance.

CHAP. XVI.

Sommaire.

I. *Le nom de bien-ſeance ſe peut eſtendre à tout ce qui eſt honneſte.* II. *Mais il ſe prend proprement pour ceſte bonne grace qui eſt requiſe és actions humaines.* III. *Elle obſerue les circonſtances des perſonnes.* IV. *Du lieu.* V. *Du temps.* VI. *L'homme ſage change quand il eſt beſoing.* VII. *Combien la bien-ſeance eſt recommandable.*

I. LE nom de Bien-seance se peut prendre en deux significations: l'vne qui s'estend à tout ce qui est honneste & comprend les actions de toute sorte de vertus tant morales qu'intellectuelles, & en ce sens les Grecs l'appellent *catórthoma*, c'est à dire, droicture, & les Latins *officium*, deuoir. κατόρθωμα,

II. En l'autre signification la bien-seance se prend pour la bōne grace qui est requise à toutes les actions humaines pour les rendre d'autant plus recommandables:

dables : & ceste bien-seance est appellee des Grecs τὸ πρέπον. *prépon*, & des Latins *decorum* : de laquelle nous entendons icy parler.

III. Or elle consiste principalement en l'obseruation exacte des circonstances des personnes, du temps, & du lieu, selon lesquelles il se faut comporter bien diuersement. Car quoy que la vertu soit tousiours vniforme, egale & inestimable de soy : si est-ce qu'il y a des actiõs vertueuses lesquelles sont loüables en certaines personnes, à certain temps & en certains lieux, & en d'autres sont blasmables. Par exemple tout ce qui est loüable en vn homme ne l'est pas en vne femme, ny au contraire tout ce qui est bien-seant à vne femme ne l'est pas à l'hõme : c'est pourquoy Pedaretus Lacedemonien disoit qu'il ne falloit point loüer les hõmes que ressembloient des femmes, ny les femmes qui ressembloient des hõmes, si ce n'est que la neccessité y obligeast les femmes. Il y a pareillemẽt des choses bien-seantes à la ieunesse qui sont messeantes à la vieillesse : d'autãt que diuers exercices sont requis en diuers aages. Ainsi vn ieune homme seroit blasmé de vouloir faire le serieux, le retenu & le graue mesmement en vne ioyeuse compagnie : à raison dequoy Seneque dit qu'il hait les ieunes garçõs qui sont sages auãt le tẽps : & vn vieillard seroit ridicule s'il vouloit danser au bal en guise d'vn ieune hõme. C'est pourquoy les Romains trouuerent aussi que c'estoit vne action & ambition indecente à Marius en l'aage de soixante-dix ans de se rendre assidu parmy la ieunesse au champ de Mars pour y piquer des cheuaux & faire tels autres exercices propres aux ieunes gentils-hommes. Il y a pareillement des choses bien-seantes à vn homme de peu qui sont messeantes à vn prince : & le repart du musicien lequel estant re-

Plutar. in Mario.

pris

pris par le Roy Ptolomee en ce qui estoit de son art, luy dit, Sire, autre chose est vn cythre, autre chose vn sceptre, eust meilleure grace que la censure de ce Roy.

IV. Le lieu est aussi fort considerable pour regler diuersement nos actions : de sorte qu'vn magistrat seroit mocqué s'il vouloit estre aussi serieux & garder autant de grauité en vn banquet où à des nopces qu'au senat & au conseil ; & à bon droict Themistocles fut estimé vn mal habile homme de ce qu'il refusa de iouer du luc en vn festin ou banquet. Cecy doit estre principalement obserué & practiqué par ceux qui voyagent & roulent en diuerses contrees du monde, Car il faut que iusques aux moindres choses ils s'accommodent aux loix & coustumes du païs où ils se trouuet s'ils ne veulent estre exposez à la risee de tout le monde. Que cela soit neantmoins entendu iusques aux autels : c'est à dire, en exceptant ce qui seroit contraire à la conscience & au deuoir d'vn Chrestien fidele.

V. Le temps aussi fait varier souuent les actions de l'homme prudent & sage. Car comme il y a certaines heures du iour qui nous obligent à certain deuoir : aussi seroit il fort messeant de les employer au ieu ou les passer en oisiueté. Autrement faut-il se comporter en temps de guerre, autrement en tẽps de paix: car en celuy-cy il faut garder la seuerité des loix, & en celuy-là il en faut souuent relascher & ceder au temps: & quiconque voudroit se bander & roidir indiscretement contre la force, trouueroit ses efforts vains & le plus souuent dommageables & au public & à soy mesme. Ainsi Papyrius fut cause de sa mort & des autres Senateurs Romains pour auoir donné sur les doigts à vn Gaulois qui luy manioit doucement la barbe à la prinse de Rome par Brenus : & Metellus tribun du peuple voulut mal à propos empescher Cæsar d'vser du droict de victorieux lors qu'il s'opposa à ce qu'il prist de l'argent du thresor public. *Plutar. in Camillo.* *Plutar. in Cæsar.*

VI. Bref il faut que l'homme sage soit vn Prothee ou vn Chameleon: non pas que iamais il doiue vser d'aucune dissimulation, ny d'art ny de fard en ses actions : mais c'est qu'il les doit composer auec tant de bienseance à diuerses occasions qu'il semble que les circonstances des personnes, du temps & du lieu s'accommodent plustost à luy que luy à icelles. Car comme c'est vne marque de folie ou de legere-

té

té de changer sans cause: ainsi est-ce vne preuue de sagesse & de prudence de changer lors qu'il en est besoin à diuerses occurrences.

VII. Ce n'est pas donc assez de faire des actions vertueuses & honnestes: mais il les faut tousiours accompagner de ceste bien-seance & bonne grace qui leur donne de l'eclat pour les rendre plus agreables. Car tout ainsi que la beauté du corps (disoit tres bien Ciceron) qui consiste en la proportion & parfaicte composition de tous les membres, meut la veuë & delecte pour cela mesme que les parties sont bien assorties par certaine grace: de mesmes aussi la bonne grace qui reluit en la vie, fait que ceux auec lesquels nous conuersons approuuent & loüent nos actions les voyant composees auec vn bel ordre, bien seance & moderation des effects & des paroles: & comme les plus delicates & plus exquises viandes sont insipides peu sauoureuses & desagreables au goust si elles ne sont assaisonnées auec du sel: ainsi quoy que nos actions procedent d'vne singuliere vertu, elles sont neantmoins trouuées maussades & receuës sans loüange si elles ne sont attrempees & assaisonnées de ceste bonne grace & bien-seance.

Cicer. li. 1. offic.

FIN.

Acheué d'Imprimer à Roüen, Chez NICOLLAS L'OYSELET, le quinzieſme iour de Iuillet mil ſix cens vingt-ſix: Corps de Philoſophie, Contenant la Logique, la Phyſique, Metaphyſique, & l'Ethique, Curioſité Naturelle, & Cauſes de la Veille, & du Sommeil.